VISIT…

LANZAROTE Caliente.com



北京市高等教育精品教材立项项目

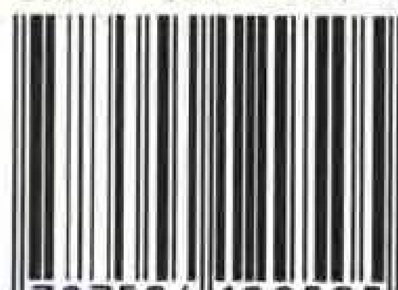
文化语言学教程

张公瑾　丁石庆　主编

教育科学出版社

WENHUA
YUYANXUE JIAOCHENG





责任编辑／张子滨
封面设计／王四海
封面制作／刘玉丽

ISBN 7-5041-2950-X/G·2927
定价：19.50 元

文化语言学教程

Course in Cultural Linguistics

张公瑾　丁石庆　主编

撰著者(以音序为序):

戴红亮　丁石庆　王　锋　杨大方

张公瑾　张铁山　周国炎

教育科学出版社

·北　京·

责任编辑　张予滨
版式设计　贾艳凤
责任校对　张　珍
责任印制　曲凤玲

图书在版编目（CIP）数据

文化语言学教程／张公瑾、丁石庆主编．—北京：教育科学出版社，2004.7
ISBN 7-5041-2950-X

Ⅰ．文…　Ⅱ．①张…②丁…　Ⅲ．文化语言学—教材　Ⅳ．HO

中国版本图书馆CIP数据核字（2004）第065177号

出版发行	教育科学出版社		
社　　址	北京·北三环中路46号	市场部电话	010-62003339
邮　　编	100088	编辑部电话	010-82080167
传　　真	010-62013803	网　　址	http://www.esph.com.cn
经　　销	各地新华书店		
印　　刷	北京中科印刷有限公司		
开　　本	787毫米×1092毫米　1/16		
印　　张	17	版　　次	2004年7月第1版
字　　数	314千	印　　次	2004年7月第1次印刷
定　　价	19.50元	印　　数	1—5000册

如有印装质量问题，请到所购图书销售部门联系调换。

目录

导论 …………………………………………………………………… (1)

上编　理论与方法

第一章　学科定位 ………………………………………………………… (9)
　第一节　学科缘起 ……………………………………………………… (9)
　第二节　学科性质 ……………………………………………………… (12)
　第三节　学科任务 ……………………………………………………… (14)

第二章　对文化的认识 …………………………………………………… (18)
　第一节　文化的现代定义 ……………………………………………… (18)
　第二节　文化的结构层次 ……………………………………………… (20)
　第三节　文化的分布格局 ……………………………………………… (21)

第三章　语言与文化 ……………………………………………………… (27)
　第一节　世界语言概貌 ………………………………………………… (27)
　第二节　语言的文化性质 ……………………………………………… (36)
　第三节　语言的文化价值 ……………………………………………… (42)
　第四节　语言的文化气质 ……………………………………………… (44)

第四章　语言的人文生态环境 …………………………………………… (48)
　第一节　人文生态环境中的语言 ……………………………………… (48)

第二节　语言对人文生态环境的要求 …………………………………… (54)
第三节　人文生态环境对语言发展的影响与制约 ……………………… (64)
第四节　人文生态环境中的语言竞争与协同发展 ……………………… (67)

第五章　文字的文化属性 ……………………………………………… (76)
第一节　文字和语言的关系 ……………………………………………… (76)
第二节　文字的文化属性 ………………………………………………… (80)
第三节　文字符号的广泛传播及民族化改造 …………………………… (87)
第四节　古文字、古文献的历史意义和文化价值 ……………………… (92)

第六章　方法论 ………………………………………………………… (100)
第一节　方法论的几条基本原则 ………………………………………… (100)
第二节　浑沌学的理论和方法 …………………………………………… (101)
第三节　语言的浑沌学研究实例 ………………………………………… (103)

下编　研究与应用

第七章　语言结构与文化结构 ………………………………………… (111)
第一节　语音系统与大千世界 …………………………………………… (111)
第二节　文化格局中的词 ………………………………………………… (114)
第三节　语法与人类思维 ………………………………………………… (121)

第八章　语言与物质文化史 …………………………………………… (129)
第一节　语言与物质文化的起源 ………………………………………… (130)
第二节　语言与物质文化的传布 ………………………………………… (134)
第三节　语言与物质文化的演化 ………………………………………… (137)

第九章　语言与制度文化史 …………………………………………… (147)
第一节　制度文化史在语言中的反映 …………………………………… (147)
第二节　语言与民俗 ……………………………………………………… (151)
第三节　语言崇拜与语言伦理 …………………………………………… (165)

第十章　语言与精神文化史 …………………………………………… (171)
第一节　语言与非物质文化 ……………………………………………… (171)

第二节　精神文化史在语言中的体现 …… (177)
第三节　语言与宗教信仰 …… (183)
第四节　语言与文学艺术 …… (189)

第十一章　语言与文化交流 …… (197)
第一节　外来词与文化交流 …… (197)
第二节　语言与翻译 …… (201)
第三节　跨文化交际 …… (209)

第十二章　方言与亚文化 …… (219)
第一节　方言的浑沌特性分析 …… (219)
第二节　方言与亚文化的浑沌特性分析 …… (226)
第三节　方言与文化的浑沌学个案分析 …… (234)

第十三章　双语与多元文化 …… (239)
第一节　双语与双语现象 …… (239)
第二节　双语现象发生发展的文化动因 …… (245)
第二节　双语教育的人文目标 …… (253)

后记 …… (263)

Contents

Introduction .... (1)

Part One Theory and Method

Chapter I Orientation of the Subject .... (9)
Section one Origin of the subject .... (9)
Section two Nature of the subject .... (12)
Section three Tasks of the subject .... (14)

Chapter II the Understanding of Culture .... (18)
Section one the contemporary concept of culture .... (18)
Section two the structure of culture .... (20)
Section three the distribution of culture .... (21)

Chapter III Language and Culture .... (27)
Section one general picture of the world languages .... (27)
Section two cultural nature of language .... (36)
Section three cultural values of language .... (42)
Section four cultural qualities of language .... (44)

Chapter IV Humane ecological environments of language .... (48)
Section one language in humane ecological environment .... (48)
Section two the requirement of language to humane ecological environment .... (54)
Section three the effect and restriction of humane ecological environment on language development .... (64)

Section four language competition and coordinative development in humane ecological environment ··· (67)

Chapter V Cultural Properties of Characters ··· (76)
Section one the relationship of characters and language ··· (76)
Section two cultural properties of characters ··· (80)
Section three wide spread and nationalization reform of characters and literatures ··· (87)
Section four historical significance and cultural value of ancient writing ··· (92)

Chapter VI Methodology ··· (100)
Section one several basic principles of methodology ··· (100)
Section two theory and method of chaos ··· (101)
Section three examples of chaos research in language ··· (103)

Part two Research and Application

Chapter VII Language Structure and Cultural Structure ··· (111)
Section one speech sound and boundless universe ··· (111)
Section two words in culture ··· (114)
Section three grammar and human thoughts ··· (121)

Chapter VIII language and the history of material culture ··· (129)
Section one language and the origin of material culture ··· (130)
Section two language and the spread of material culture ··· (134)
Section three language and the development of material culture ··· (137)
Chapter IX Language and the History of Social System ··· (147)
Section one the history of social system in language ··· (147)
Section two language and folk custom ··· (151)
Section three language worship and language ethics ··· (165)

Chapter X Language and the History of Spiritual Culture ………… (171)
Section one language and non-material culture ……………………… (171)
Section two the history of spiritual culture in language ……………… (177)
Section three language and religious belief ……………………………… (183)
Section four language and literary art ………………………………… (189)

Chapter XI Language and Cultural Communication ………………… (197)
Section one loanwords and cultural communication ………………… (197)
Section two language and translation ………………………………… (201)
Section three intercultural communication ………………………………… (209)

Chapter XII Dialect and Subculture ……………………………………… (219)
Section one the analysis on chaotic properties of dialect …………… (219)
Section two the analysis on specific properties of chaos of dialect and subculture ……………………………………… (226)
Section three the analysis on special case of chaos of dialect and subculture ……………………………………………… (234)

Chapter XIII Bilingualism and Plural Culture …………………………… (239)
Section one bilingual and bilingualism ……………………………… (239)
Section two the culture reason of the emergence and development of bilingualism ……………………………… (245)
Section three Humane aim of bilingual education ……………………… (253)

Postscript ……………………………………………………………… (263)

导 论

一、语言学与时代思潮

一个学科的发展，有两个方面的决定因素，一是学科自身发展的规律，一是时代思潮的影响。时代思潮联系着社会文化背景。我们常说，“外因是变化的条件，内因是变化的根据，外因通过内因而起作用”，在相互作用加强的情况下，外因的作用越来越显得重要了，特别是在社会、经济、文化方面。

在语言学发展中，什么是外因呢？外因其实就是时代思潮，一般包括哲学思潮和科学思潮。一个社会占主导地位的时代思潮，总对各个具体学科有比较大的影响，其中包括语言学。语言学总是与社会思潮紧密联系的。

语言学思想有时是时代思潮的延伸，有时是时代思潮的先导，总之，它不会离开自己的时代社会背景。

语言学常常是时代思潮的先导，例如历史比较语言学产生之后，立刻被应用于神话学、宗教学，于是有了比较神话学、比较宗教学，后来又被应用于文学、哲学，于是又有了比较文学、比较哲学等等。再如，结构主义语言学产生之后，首先被列维－斯特劳斯引用到人类学分析中，后来又被引用到文学甚至社会学中去。有人统计，索绪尔书中所用的35个词语，沿用至今，特别是共时、历时，能指、所指这些关键性词语，已普遍使用于其他许多学科。人们常说语言学是领先学科，说的就是这个意思。我们讲要使语言学成为具有普遍意义的思维科学，即指发挥其先导作用。

语言学为什么在人文科学中能够发挥先导作用呢？这是由语言学研究对象的特点决定的。语言学的研究对象是语言，语言具有物理、生理、心理和社会四方面的基础。物理、生理是物质性的，便于作定量分析；心理和社会因素是通过语音物质表现的，于是就架起了自然到人文社会的桥梁，便于对心理和社会因素进行缜密分析。所以语言学在严密性、精确性的程度上超过一般人文科

学。在语言学上的任何突破，必定对其他人文科学起到领路的作用。

另一方面，语言学又是时代思潮的延伸。从语言学史来看，古代语言学不论在西方还是在东方，都只是哲学的一部分。古代希腊罗马语言学中关于名称与事物关系的本质派和习俗派的争论，中国先秦诸子百家关于名与实的争论，都既是语言学问题，更是一个哲学问题。中国语言学后来的发展，一直是与读经，进而理解古人思想相联系，它只是经学的附庸，这个传统一直延续到19世纪末。在西方，文艺复兴时期使经验唯物主义和理性主义成了那个时代的主旋律。经验主义以英国的培根、洛克为代表，在语言学上的反映是古典语文学的兴起。理性主义思想的代表是笛卡尔，在语言学中的反映是法国玻尔罗瓦雅尔学派，这个学派冲破传统经验主义，提出了“普遍唯理语法”，认为语法基于人类的理性和思维。理性语法统治欧洲好几个世纪，到18世纪末历史语言学初露头角。到19世纪初，开始流行机械主义，这就反映在葆朴的语言学观点中，这是欧洲大工业发展在语言学中的反映。19世纪中期有施来哈尔，他是历史语言学中期的代表人物，他把达尔文关于物种起源和发展的学说运用于语言学领域，其谱系树理论正是达尔文学说在语言学中的反响，他主张“把达尔文所建立的关于动植物物体的规律至少大体上也应用于语言的机构”。

到19世纪末20世纪初，心理社会学派的索绪尔和梅耶，受的是涂尔干（又译迪尔凯姆）、弗洛伊德的影响。涂尔干是实证主义、唯理主义者，反对在生物学和心理学中寻找社会问题的原因，所以索绪尔是反对施来哈尔的生物主义的。到了20世纪二三十年代，是所谓布龙菲尔德时代。布龙菲尔德是美国结构主义的代表。其时代背景的特点是当时哲学中的逻辑实证主义和心理学中的行为主义在美国的盛行。20世纪下半叶，乔姆斯基的大脑先天机制理论和转换方法，则是高科技时代的产物。至于20世纪的语言学受马克思主义的影响，则具有普遍的意义，特别是对我国语言学界理解语言的起源、语言随社会发展而发展、语言与思维的联系以及为我国政府制定语言平等政策等方面的影响更加明显。所以说，语言学从来就与一定的社会背景和思潮紧密联系，它同样植根在当代社会现实之中。

21世纪的语言学与马克思主义又会是什么关系呢？马克思主义关于文化史的丰富论述，将是我们文化语言学的重要指导思想，中国的文化建设的每一个方面都是不能没有马克思主义的。而马克思主义经典作者关于民族和语言的深刻见解，也将成为文化语言学体系的思想来源之一。尽管如此，语言学仍将沿着自己学科的运动规律向前发展。不论学科任务还是对语言规律认识的进一步深化，都离不开唯物辩证法规律的支配。马克思主义本身也将在现实运动中不断深化和发展。语言学作为人文科学中的一个领先学科，应该在对客观规律认识的深化中为丰富马克思主义做出贡献。

中国语言学长期以来有重实际轻理论的传统，这使我们虽在汉语的具体研究方面做了不少工作，但在理论上成果不多。一个世纪以来，我们介绍了不少西方和苏联的语言学理论，但我们自己却很少创新。现在，随着我国综合国力的增长和学术界的思想解放，我们已有可能利用后发优势，在语言学理论上逐渐赶上并超过世界先进水平。事物对立的双方在一定条件下是可以互相转化的。人类历史上通过跳跃式发展而后来居上的实例屡见不鲜。要做到这一点，第一是要吸收时代思潮的新养料，第二是吸收古人思想资源中的有用成分，从我国和世界的语言实际出发，在当代高度上探寻新的起点。从语言学的发展史来看，一个思潮接一个思潮的更替，开辟了语言学研究的领域，使人类对自身思维及语言现象的科学规律的认识不断深化。科学思潮常常有跳跃式的跨越，这种跨越不可能在原有的思维框架内完成，这就要实现一次次思维框架的转换。

二、语言学研究思维框架的转换

到了20世纪与21世纪的交替之际，我们看到科学的发展，正朝着大综合的方向前进，多学科交叉渗透成为科学发展的普遍趋向。这个进程将涉及一切科学，语言学借鉴其他学科的最新成果来推动本学科的发展将具有重大意义。语言学的大综合性质，从表面来看，就是经验主义和理性主义的结合，在方法上是归纳和演绎的结合，在时间上是历时和共时的结合，在范围上是外部语言学和内部语言学的结合；但从深处来看，这种结合并不是正反相加，而是在一个崭新的层面上实现划时代的变革，也就是要完成一次思维框架的转换。

什么是思维框架？它是在一定领域内认识自己研究对象的见解以及思维方法和操作方法的总称。思维框架随时代的变迁而不断地变化，语言学的发展也不是在相同的思维框架内连续发展的。思维框架的转换不是原有思维方式的延伸，也不是原有研究方法的拼凑和增减，而是“打破现状的思维”。新的思维框架只能在打破现状思维的情况下，在人类科学文化总体发展新动向的相互作用下才能产生。我们关注的是：有什么科学文化的新动向有可能影响21世纪语言学的走向呢？有什么新的思维方向将促进语言学的革新呢？

这个新动向就是现在已被学术界公认的关于多学科交叉综合发展的普遍趋向，而这里最值得我们注意的是20世纪70年代以来在自然科学中发展起来的浑沌学理论，它已在生物学、物理学、化学、数学、天文学领域引起人们的高度重视，近年来又应用于经济学和医学，都已获得显著的进展。它将同样适用于语言学。

什么是浑沌学？用最通俗的话来解说，那就是一门以直现、以整体为基点

来研究浑沌状态的复杂规则性的学问。在经典科学中，有“有序”和“无序”一对截然相反的概念。“有序”指空间分布上的规则性和时间延续中的周期性；“无序”指空间分布上的无规则性和时间延续中的随机变化。“有序”和“无序”这两个矛盾方面都很强烈时形成的运动体制，就是浑沌运动。过去人们都只注意到简单的有序现象，现在人们知道，有序运动并不是现实世界的普遍存在形式，浑沌运动才是普遍的。语言学像其他科学一样，不论历史语言学还是结构主义语言学，过去都只注意这种有序状态，着眼点都是运动的平衡态和周期态。其实，语言不是一个自我封闭的符号世界，而是一个开放的、演化的、有着大量外界干扰的复杂系统。这个系统不是一个确定性的、简单和谐的模式，它常因系统内部一些微小的不确定因素，或来自系统之外的某些微小干扰，就可导致巨大的、不可预测的波动。

一切浑沌现象都与非线性问题有关。以往的语言学只把语言看成是一个线性系统，历史语言学和结构主义研究语言，使用的都是线性分析的方法。其实，语言分析中存在大量非线性问题，都需要用浑沌学的理论和方法加以把握。浑沌学对语言的整体把握，将跨越以往语言学只停留在语法层面和词语选择层面的局限性，而兼及言语者群体和个人的个性气质、交际意图、语境以及语言整体和民族文化整体之间的联系。它有可能为语言学提供一个语言现象之间和语言与文化之间穿插对应和随机对应的新的方法论模式。一种新思潮的产生，如果没有方法论的支撑是不可能的。21 世纪的语言学必将实现一次思维框架的转换，即从理论到方法都将焕然一新。这个新的思维框架，与当代的社会实际、时代思潮和科学发展紧密联系，将使语言学在理论和方法上引起划时代的变革。

语言学曾经是一门领先学科。由于语言学研究对象的规律性和系统性有着高度的严密性，使它在人文科学中成为精密分析的典范。如今，语言学将语言事实与民族文化、民族思维方式联系起来，它的意义将超越语言自身，进而探索人类高级思维活动的特点。文化语言学不仅承认语言的民族性和思维规律的共同性，而且揭示人类思维活动规律的民族性。在 21 世纪这个高科技时代，文化语言学集各民族思维活动的特点和精华，它将造福于全人类。

在 21 世纪多中心、多元化的世界格局中，语言学也将是多中心、多元化的。但将语言与文化联系起来作整体考察，应是各个语言学专科的共同需要和共同趋势。语言与文化的结合，将使语言学从 20 世纪形式主义自我禁锢的牢笼里解放出来，它联系当代的社会现实，从而获得新的社会价值。

三、走向文化语言学

现在越来越让人感到语言学对社会实际的依附性。当代的社会实际将决定语言学的走向。在世界范围内，当代的社会实际是什么？20 世纪 90 年代以来，我们看到世界形势呈现一种多中心、多元化的趋势。欧美中心主义已经动摇，原来的二元对立格局也已经结束，现在滚滚而来的是民族独立和地区性组合的不可阻挡的浪潮。在这股浪潮中被高高举起的是民族文化的旗帜，世界文化的多元化成了国际关系中最有代表性的事实。

1993 年，美国哈佛大学奥林战略研究所所长亨廷顿发表了一篇引起全世界关注的论文《文明的冲突?》。这篇文章认为以往的君主的权利之争、民族国家之争和意识形态冲突都已过去，将来主宰全球政治的是文化与文化的冲突，而文化与文化之间的断层线，会是未来的主战场。作者把文化差异看成是人类最基本的差异，认为文化的特性和差异较少可变性，与政治和经济相比，更不容易协调和消解。论文发表 10 年来，引起过世界范围的大辩论，其中责难和质疑大大超过赞同。不过，不管亨廷顿的主观动机是什么，也不管其文章的论据有多少漏洞，但其客观效果却激发了非西方世界的民族意识和对自己传统文化的珍视。由这篇文章引起的俄底弗斯效应，对于加速西方中心主义的皇冠落地，无疑起着积极的作用。亨廷顿的最初动机可能是为美国的外交政策出谋划策，但其实际后果却是提高了非西方国家的警觉和民族自尊自卫心理。以亨廷顿论文为起点的文化问题大辩论，推动着各国家各民族对文化民族性的关注。可以预见，文化问题将是 21 世纪世界格局中众多问题的焦点之一。

中国由于特殊的社会原因和文化背景，带着自己民族超前的敏感性，从 20 世纪 80 年代就掀起了一场文化热，至今势头有增无已。在这股文化热中，产生了语言学的新思潮——文化语言学。现在大家已逐步认识到，民族文化中最鲜明的标志是语言，民族文化的盛衰与本族语言的存亡是直接相关的。维护自己的语言和文化，是民族独立和发展的标志。在这种社会思潮推动下，将语言和文化联系起来，从文化的视角来看语言，把语言看成是主要的文化现象，就成了我国文化语言学的催生剂。又由于文化意识的崛起与民族独立和民族解放运动相关联，文化语言学将是非欧美语言学的重要动向。因此，文化语言学只能产生在东方、产生在中国这样的发展中国家。

文化语言学将语言与文化联系起来，将语言纳入文化的大范畴之中，这是中国的特点，有着深厚的文化背景。中国古代语言学是为了解读先秦经典，如今语言研究成了文化阐释的根本，在世界大格局中中国语言学作如此的推移，这既是形势所趋，又是顺应自然的。

上编　理论与方法

第一章

学 科 定 位

第一节　学科缘起

文化语言学是一个新兴的理论语言学科，是两个世纪以来语言学理论发展合乎逻辑引发的必然结果。它的兴起有当代社会现实的客观基础，是顺应时代的需要而产生的。

20 世纪 80 年代中后期，世界政治格局发生了重大的变化，东西方冷战状态结束，一个建设多边合作与多边竞争的人类社会新时代开始出现。文化的欧美单一中心论已经破火，文化的二元对立关系也已经瓦解，世界逐渐形成了一种多中心、多元化发展的趋势。随之，世界文化格局也发生了巨大变化，其最显著的一个特征是第三世界民族自我意识的崛起和对自身文化的肯定。一方面许多国家和民族的传统文化保护意识普遍提高，民族传统文化的特殊价值受到格外珍视；另一方面，世界文化的多元互补也逐渐成为世界各族人民的共识。这个时期世界范围内兴起了空前的文化大辩论，这场大辩论在一定程度上促成了一门综合人文科学和自然科学，综合研究人类生存环境、生活状态和思维方式的“文化科学”应运而生。

这个时期，中国正处在一个以经济体制改革为先导的社会主义全面改革的新时期。我国几千年积累下来的文化观念与商品经济和工业社会的文化观念相悖，必须通过改革来改变这种现状。改革既是一场巨大的社会系统工程，也是一场深刻的思想革命。中国经济改革和政治改革，期待着先进的文化观念作为先导。伴随着经济、政治改革的要求，与世界范围内的文化大辩论相呼应，在我国思想文化领域也出现了一个称之为“文化热”的文化研讨热潮。这场研讨立足于中国的现实基础，将中国当代文化置于世界文化的背景之中，把民族意识和全球意识结合起来，把民族精神和时代精神统一起来。各门科学之间相

互配合、共同研究文化问题，打破了以往人文社会科学和自然科学的传统界限，远远超出了传统的学科范围和领域。这场讨论热潮一直持续了十余年，进一步促进了中国社会思想观念和思维方式的更新，对中国社会主义新文化建设的推动起到了不可低估的作用。

随着文化科学研究的不断深入，人们普遍认识到：一个民族文化的兴亡与本族语言的盛衰是直接相关的；民族语言是民族文化中最基础又是最核心的部分。一个民族的文化成就只能通过本族语来积累，一个民族的文化创新也主要由本族语来完成。被压迫民族的觉醒和解放决不仅仅意味着政治和经济的独立，而更突出的是要求保护自己的文化和语言。非洲和东南亚许多民族原来以殖民主义者的语言——法语或英语为官方语言，随着他们国家的独立，接着就确立当地一些语言为官方语言，这些事实很好地说明语言往往是民族独立和发展的标志。我国的情况也是如此，解放前少数民族处于被压迫的地位，他们的语言也受到压制和歧视。新中国建立后，实现了民族平等，各民族的语言和文字也受到尊重。宪法规定“各民族都有使用和发展自己的语言和文字的自由”。这很好地说明语言平等是民族平等的重要组成部分，也说明语言作为民族文化的组成部分，有着强大的生命力。

但与此同时也存在另一种情况，就是在当前实现现代化的全世界潮流中，普遍存在一种语言向统一方向发展的趋势。不同民族、不同地区的人们共同使用一种信息量大、使用面广的语言，有利于本民族、本地区经济和文化的发展，年轻人掌握这样的共同语也有利于个人升学、就业和人际交往。这种语言求同的趋势势不可挡，于是，在语言的接触和较量中处于弱势的语言就面临一种母语危机。母语危机威胁性最大的是那些处于现代生活边缘的小语种，这种语言使用人口少，没有文字和文献，当地经济和文化原来比较封闭，在卷入现代生活潮流之后就可能消亡。另一种情况是较为普遍的，即在两种语言的接触中一种语言的使用者看到另一种语言有更大的使用价值，从而轻视甚至放弃自己的母语而去掌握和使用另一种语言，这也会影响母语的发展，进而造成母语贬值。在社会现代化的潮流中，世界上肯定会有一部分语言要消失。如果语言果然只是一种工具，那么，哪种工具好使就使用那种工具好了，哪种工具用途广、效率高，就使用那种工具好了，语言的消失就不是什么可怕的事情。问题在于语言不只是工具，而且还是一个民族文化的结晶。失去一种语言，就是失去一个文化系统中最基础的部分。文化，概括地说，它是一个民族或群体对特定环境的适应能力和成果的积累。每一种适应环境能力的获得，都是对人类文化宝库的贡献，对人类整体的进步和发展都是有价值的。因此，第三世界国家保护自己民族语言的努力，并不仅仅意味着保护自己民族存在的一个“标志”，而是保护一种对全人类都有价值的文化。正是基于这样的事实，推动了

语言学认识自己研究对象（语言）的文化性质和文化价值，这就是文化语言学产生的客观基础和现实依据。

民族意识的崛起虽对文化语言学的产生有决定的意义，但它并不是直接的，其中还有一些中间环节，促进了语言学的改革。

在这些中间环节中最主要的一环，就是对本民族传统文化的再认识。一个民族的存在价值就在于它有维系本民族的传统文化，而传统文化中的一个重要组成部分就是语言，而其他组成部分包括文学、哲学、宗教、法律甚至民俗等等，又都依靠语言来体现，于是，语言与文化就被有机地联系起来。挖掘和发扬本民族的文化，就不能不研究本民族的语言。

这些中间环节的另外一环，就是双语教学的发展。双语教学是引导人们在母语之外学习另一种语言，但实践表明，学会另一种语言就是接受另一种文化系统，这使语言与文化更加紧密地结合起来了。在双语实践中人们还不难发现，掌握第二语言的难易往往决定于学习者母语水平的高低，而第二语言的水平往往很难超过学习者的母语水平，这使人们更加认识到母语作为一种文化模式在思维发展中的重要性。

此外，还另有一个环节，即民族意识的崛起总要体现在这个民族成员文化水平和心理素质的提高上，而文化水平和心理素质的提高往往首先表现为语言运用能力的提高。在这一点上，语言与文化的一致关系是再明显不过了。因此，是文化问题推动了文化语言学的产生。

文化语言学在中国产生有其特有的有利条件。

当代中国是发展文化语言学最肥沃的土壤。我国的语言资源和文化资源都十分丰富。我国有 100 多种语言，分属五大语系，类型多式多样，各语言内部结构各有特点。使用这些语言的民族，又各有自己的文化模式。我国各民族又都有悠久的发展和迁徙的历史。在长期的大分散小聚居的民族关系中，语言交往和文化交往积累了丰富的资料。另一方面，一百多年来我们学西方，对西方语言的了解和掌握超过西方人对东方语言的了解，因此，我们在具体语言知识方面具有优势。

现代语言学中心在欧美，我们处在边缘位置，我们把西方的历史方法和科学方法搬运过来，应用于东方语言的分析，虽然应用得尚不理想，但我们兼有东方语言学和西方语言学的较多知识。我们有自己以文字、音韵、训诂为主的语言学传统，又有西方历史方法和科学方法的参照系，这使我们在语言学知识方面也具有全面多样的优势。西方人自己处于中心地位，不容易达到对东方语言学的深刻理解，而东方人对西方语言学的了解超过西方人对东方语言学的了解。

语言学的发展总与相关学科有这样那样的纠葛，因为语言本身是一个多维

性的实体。从话语生成和话语理解的角度来看，语言是一种生理心理过程，说话、听话离不开人的感官、肌肉、神经系统和大脑皮质，离不开人的思维、能力、情绪和知识系统，这就是心理语言学、神经语言学、病理语言学和儿童语言学产生的基础。从功能上看，语言是一种社会现象，社会的存在和进步体现在语言共时平面的差异上，而语言又几乎是同步地反映社会各方面的变化，这就是社会语言学产生的基础。把语言与特定的文化环境和社会背景联系起来，以弱小民族语言特别是无文字民族的语言为研究重点，这就是人类语言学、民族语言学产生的基础。语言离不开大脑，而计算机是仿造人的大脑。结合计算机的原理、方法来研究机器翻译、人机对话等人工智能方面的项目，形成了计算语言学。再有，任何科学都离不开精密化和科学化，而数学则是使各门科学精密化、科学化的一门横断科学，运用数学模型和程序对语言进行定量化和形式化的研究和描述，产生了数理语言学。

语言与文化联系起来进行研究由来已久，因为语言本身就是一种文化现象。文化的发展离不开语言，语言又是文化最主要的组成部分。世界文化的多样性与多元性在语言中得到了最充分的体现。我们正是通过语言才完整地了解、把握了这个多样化的世界。没有人类就没有语言，但没有语言也就没有人类文化，没有人类世界。语言不但受一种语法和逻辑的束缚，而且也受文化和传统的束缚，使用一种语言就意味着某种文化上的承诺。

由此看来，在上述多种因素基础之上产生的文化语言学乃是学科发展过程中十分自然的现象。

第二节　学科性质

语言学对其各个分支学科来说，是一个总体学科的名称。由于语言具有多方面的属性，由于研究目的、研究范围和方法的不同，在这个总体学科之下已经形成了门类众多、性质不同的分支学科，文化语言学与其他语言学分支学科之间是一种相比较而存在的语言学分支学科之一。语言学科的不同分支有各自形成的学科背景、学科地位、学科功能，以及在学科中的不同的作用和价值，彼此谁也无法替代。

文化语言学是一门研究语言的文化性质和文化价值的综合性的语言学科。文化性质指语言本身就是文化，是一种文化现象；文化价值指语言包含着丰富的文化内容，是体现文化和认识文化的一个信息系统。这个学科虽然具有某些边缘特点，但从理论到方法都是以语言为基点的，所以说是一个语言学科。由于这个学科思想来源的多元性、研究对象的多元性和研究方法的多元性，所以它具有广泛的综合性。

这个学科的综合性首先表现在对以往语言学成果的继承上。作为一个新兴学科，它没有自己直接的先行者，过去语言学各种思潮各种流派都有一部分内容和方法为文化语言学所汲取，成为自己材料的出发点。文化语言学与以往语言学的渊源关系，就体现在对各方面成果的广泛吸收和利用上，例如历史语言学的比较方法、结构主义的音位理论、乔姆斯基的深层表层理论、社会语言学的城市方言理论和调查研究方法、人类语言学的无文字民族语言的调查研究等，此外，还有我国传统语言学的文字、音韵、训诂研究，现代汉语语言学的孤立型语言描写，民族语言研究中的多类型语言调查研究方法等，这些就构成了文化语言学思想来源和方法的多元性。文化语言学在研究对象上也比以往语言学具有更广泛的视野。历史语言学的研究对象最初只是印欧语系语言，结构主义语言学重点也是印欧语言的结构分析，转换生成语法的实际对象限于现代英语。人类语言学的眼界越出了印欧语言范围，去记录和分析没有文字的印第安人的语言，但其身后都有沉重的西方文化背景，都是站在西方文明的基点上去观察异民族的语言文化，难免在视角和观念上受到限制。在社会语言学的多个派别中，贡献最大的应是以拉波夫为代表的城市方言学派。这一派提供的社会方言概念以及从共时到历时的研究轨迹的推移，为语言学注入了新鲜血液。但它从理论到方法仍限制在一个局部的范围内，在当代语言学的蓝图上依然处于边缘地带。

中国语言学主要以汉语为研究对象，20 世纪 30 年代以后才对国内少数民族语言进行调查研究。中国传统语言学主要研究汉语的词汇、语音和文字，语法分析相对薄弱。近年来汉语与汉文化研究引起广泛关注，但单一语言与单一文化的关系研究受到材料类型的限制，仍有一定的局限性。

文化语言学作为一个综合性的学科，在研究对象上具有两个特点，一是自觉地注意语种的广泛性；二是在特定的文化环境中观察研究具体的语言现象。文化语言学对一切语言一视同仁，每一种语言的价值要在相应的文化环境中显示出来。因此，文化语言学的对象不是一两种语言，而是尽量多的不同类型的语言，这就是这个学科研究对象的多元性。但文化语言学不同于结构主义语言学，文化语言学所研究的语言，不仅仅是它的结构体，而且是黏着文化因素的各种构件（词、语音、语法）上带有的文化意义。从这一点着眼，文化语言学的对象就不好说是语言和文化两者，而是作为文化符码的语言本身。因此，文化语言学不是一般的关系学科，而只能是一门语言学科。

此外，文化语言学是顺应时代潮流和社会现实而产生的一门新兴的语言学科，因此，它又具有十分具体的应用价值，还是一门应用型的语言学。

第三节　学科任务

文化语言学的学科任务就是要揭示语言的文化性质和文化价值，并把语言与人类思维的特点联系起来，进而探索人类高级思维活动的特点。

什么是语言的文化性质？这是说语言是文化现象，是文化总体的一个组成部分，是自成体系的特殊文化。

我们说语言是社会现象，这是不成问题的。一切社会现象都是文化现象，这也是不成问题的。问题是在于我们过去已有一个先人之见，认为语言与文化是两个不同的东西，因此，不着力去揭示语言的文化性质。

人们过去把语言只看成是一种交际工具，它的功用就是交流思想。信息论把语言的交际过程简化为这样一个程式：“编码——发送——传递——接收——解码”的过程，隐藏在这个过程中的文化意义，完全被人们忽视了。至于这个过程之外的文化价值，更是结构主义者不予理会的。

说语言是文化现象，首先，是因为它是人类文明的成果之一。语言是人类在进化过程中创造的，属于广义文化之列。语言又是人类精神活动的产物，是一种精神文化。语言作为人类适应环境的成果，又是各民族对特定环境的一种适应能力，它是文化的一个组成部分。

其次，文化作为人类的创造活动和知识的积累，其最基本的特性之一是习得性。语言是习得的，它不是人的本能，不是天生的，也不是遗传的，而是在人的认识活动中形成和完善的，是必须经过学习才能掌握的，所以它具有文化最基本的特性。

第三，语言是人类特有的能力，是在社会性上与人的本质相一致的社会现象；社会现象也是文化现象。

第四，语言作为符号体系，属于人类所特有的第二信号系统。它不仅是意义的代码，而且是文化的代码，语言系统本身也是一个文化系统。

第五，语言是文化的凝聚体，是文化总体的一个组成部分。说语言是文化的载体是不全面的。因为载体就是承载东西的物体，是运载其他物质的工具。可供运载的物质是独立存在的，运载物和运载工具既可分别存在，也可用别的载体和运载物进行替换。但语言与文化的关系则不同，因为一切文化活动和文化创造都离不开语言的作用，哪怕文化中的某些成分在历史过程中消失了，人们仍可通过语言加以复原。这是任何载体都不可能相提并论的。由于一个民族的文化发展的成果凝聚在语言之中，因此可以说，文化的进一步发展不仅以已有的文化成果为起点，而最主要的是以巩固在语言信息中的文化成果为起点。所以，语言不仅是文化总体的一个组成部分，而且是文化总体中最核心的

部分。

第六，文化的发展水平与语言的丰富和准确程度是平行对应的。语言是文化发展的成果，文化又借语言而得以发展。语言结构的进化理论即从孤立语到黏着语到屈折语的发展理论是不能成立的，但每一种语言本身仍是不断发展的。语言的发展水平是以其丰富和准确程度来衡量的，而这一点并不决定于语言本身的类型，而是决定于该民族的文化发展水平。语言不是文化之外游离存在的客体，而是文化整体中有其自身结构自成体系的特殊部分。

这是对语言性质的再认识。一个学科的发展总是伴随着对自己研究对象认识的深化。当葆朴把语言看作一种机械现象时，他便致力于揭示语言的机械规律和物理规律；当施来哈尔将语言理解为一种有机体时，他的研究便集中在描写语言在其生长（形成）和死亡（解体）阶段的生命过程；当乔姆斯基把语言理解为一种人脑的先天机制时，他便着力于开掘句子的再生能力。因此，我们把语言看成一种文化现象，我们的着眼点就要研究语言与文化总体的相互依存和同步发展关系，这使语言的价值获得了最广泛的社会意义，也使语言学获得了空前的生命力。

所以，文化语言学的任务之一，就是揭示语言的文化性质。

文化语言学的任务之二，是研究语言的文化价值，这就是人们通常所说的语言与语言之外其他文化现象的关系问题，诸如语言与文学、哲学、宗教、历史、地理、法律、风俗以至于物质产品、物质行为、社会制度、思维方式、民族性格等文化现象的相互关系问题。由于语言系统中凝聚着所有文化的成果，保存着一切文化的信息，因此，我们有可能通过语言了解和认识、分析各种文化现象，进而探索文化史上的未知状况。历史上消失了的文化现象，语言中还可能保存着。语言也不断发生变化，不断地吐故纳新，但语言学家仍可按照语言内部发展规律加以重建，恢复历史、文化的本来面貌，对这些现象的本质和起源作出解释。

语言有一个好处，就是它有一个系统的结构。通过语言分析文化现象，甚至比直接对各种文化现象进行分析更加方便，更加清晰。人是社会动物，也是文化动物，我们自身处在文化的包围之中，我们已习以为常。我们力图对一切文化现象都作出准确的分类和解释，但并不能完全做到。而语言，由于其结构的系统性，使人们不自觉地对世界万物作出了分类和解释，从而使一切文化现象从混沌变为有序。

美国描写语言学的先驱、历史学派人类学的创始人博厄斯在研究美洲印第安人的语言和文化时，惊人地发现纯语言学的研究是深人地研究世界各族人民的心理学的不可分割的一部分，在研究主要的道德观念的形成时，语言是最容易收效的研究领域之一。在这方面，语言学的优越性在于：语言的范畴是不知

不觉地形成的，因此，不必求助于往往会混淆甚至只会妨碍理解的其他补充说明，我们就可以彻底研究导致这些范畴形成的过程。博厄斯已深深地体会到，通过语言去分析文化现象，特别是他所接触到的那些道德范畴，远比一般化的解释和说明来得有效和可靠。他所说的那些“补充说明”往往摆脱不掉说明者本身的主观因素，而只有语言才最客观地反映民族认识发展的过程。我们所说语言的文化价值就是指对各种文化现象的认识价值。这是没有别的东西可以替代的。

语言的构成要素不单单是词，还有语音、语法，宏观地看，语言还有类型学问题，还有谱系问题。过去人们研究语言与文化的关系，一般都注重词汇，偶尔涉及语法，至于语音，则很少有人注意。其实，语言与文化的关系是多方位的，语言的每一部分都会在不同的方面与文化发生这样那样的关系，从而体现出各个部分的文化意义。

文化语言学的任务之三，是在语言研究的基础上探索人类高级思维活动的特点。

文化语言学将各民族文化、各民族的思维方式联系起来，就有可能以精密的方法揭示各民族思维活动的特点。不同民族的思维活动，在其形式逻辑阶段有着共同的规律性，例如在概括的基础上形成概念，以概念为基础形成判断，判断的延伸就是推理。这些逻辑过程，各民族、各种语言的使用者都是相同的，但在进入思维活动的高级阶段之后，差别就显示出来了。例如有的民族重具体感知和整体把握，有的民族重抽象推理和构件分析；而在对事物的分析方法上，有的注重其组合规则，有的注重其组合中的相互作用和变化；在应对方式上，有的以不变应万变，有的随波逐流，应势而动。这些在思维方式上表现出来的特点，都在语言结构组合和表达方式上体现出来，它们各有长短，各有优势和局限。文化语言学可以集各民族思维活动的特点和精华，达到对客观世界更准确、更全面的认识，能够更合理地适应客观环境的考验，更有效地促进人类社会的发展。

文化语言学的性质和任务以及其学科渊源上的多元性和研究对象的特点，决定了文化语言学的方法论基础。文化语言学的具体研究方法是多种多样的，但新的理论终究要有与之相适应的新的研究方法。文化语言学在继承以往语言学行之有效的各种研究方法之外，必须有新的方法论作为支撑点。这个支撑点，就是当代最新的科学方法论成果——浑沌学。

混沌学理论是从研究非线性相互作用系统而逐渐发展起来的。以前我们把语言只看成是一个线性系统，如今我们看到语言系统在非线性相互作用下会产生貌似无规则的复杂行为。混沌学理论独特的概念体系和方法论框架正好适用于语言和语言与文化相互作用的非线性分析，它将推动语言学进入一个新的历

史阶段。

19 世纪语言学着重语言的纵向研究，20 世纪语言学着重语言的横向研究，21 世纪的语言学势必是对语言进行纵横结合的立体研究。文化语言学的大综合的性质，正好使其具备这种立体研究的视角。它反对语言的单纯工具论，但并不否认语言是一种交际工具；它反对语言研究中的欧美中心主义，但并不拒绝使用印欧语材料和研究成果；它反对形式语言学的自我禁锢，但并不漠视结构主义语言学和转换生成语法的积极贡献。一个有生命力的学科，必须具有学术上的宽容精神，同时要力求在当代科学的最新水平上实现质的突破。文化语言学作为语言学发展的新阶段，最需要坚持的是不断探索和创新的精神。语言学要与时俱进，文化语言学将拥有一个时代。

思考题

1. 试述文化语言学的客观基础。
2. 文化语言学具有何种学科背景？
3. 简述文化语言学的学科性质。
4. 为什么说文化语言学是一门综合性的语言学科？
5. 文化语言学的主要任务是什么？
6. 语言的文化性质体现在哪几个方面？
7. 浑沌学理论对文化语言学研究有哪些启示？

参考文献

陈保亚：《20 世纪中国语言学方法论》，山东教育出版社，1999。
郝柏林：《自然界中的有序和混沌》，载《百科知识》1984 年第 1 期。
苗东升、刘华杰：《浑沌学纵横谈》，中国人民大学出版社，1992。
邵敬敏主编、史有为审定：《文化语言学中国潮》，语文出版社，1995。
张公瑾：《文化语言学发凡》，云南大学出版社，1998。

第二章

对文化的认识

第一节　文化的现代定义

文化的定义也许有几百个，这说明文化这个概念的复杂性。为什么“文化”一词没有一个单一、明确、公认的定义呢？究其原因，首先，是因为事物本身就没有一个永恒静止的状态，事物有变化，定义当然要变化；其次，对任何事物的观察，都有观察者本身的视角，因此对同一事物有不同的认识是不足为奇的；最后，定义有时代性、相对性，定义总是随着人们认识的深化而不断演进的。文化所包容的内涵又非常博大宽广，因此，定义多也是很自然的。

“文化”这个词在中国最早是指古代帝王文治和教化的意思，它是跟“武功”相对而存在的。现代意义上的“文化”一词是从日文中借过来的。日文译自拉丁文的 cultura，现在英文是 culture，这个词原来有耕作、栽培和饲养的意思。现在查检任何一部英文词典，culture 一词都少不了饲养、栽培、人工培养这样的解释，其意义比古代汉语中的“教化”更加宽泛，带有“驯化”的意思，即不仅指人，也泛指物，两者在某些点上有近似之处。但这是词源问题，不是这里要讨论的。我们要讨论的是现代意义上的“文化”这一术语，它是 19 世纪中叶才在人类学著作中用起来的，其间以英国人类学家泰勒于 1871 年所著的《原始文化》一书中所下的定义最引人注意，他说文化是包括知识、信仰、艺术、法律、道德、风俗以及作为一个社会成员所获得的能力和习惯的复杂整体。后来，美国一些社会学家、文化人类学家如奥格本、亨根斯、维莱等人进行了修正，补充了一个文化现象“实物”。他们增加了“实物”当然很重要，后来人们又增加了一个被认为最重要的东西，那就是克娄伯强调的“价值观念”。所谓价值观，简单地说，就是评价事物的依据和标准，它是人与自然、与环境、与社会的适应过程中得来的，然后形成为观念的

东西传承下来，自然就成为文化中最尖端的成分了。但就是经过这样的修补之后，这样罗列现象还是不能揭示“文化”最本质的东西，它提供给我们的还是一个静止的概念，好像 1 + 1 + 1 + 1 = 整体，如果发现不够全面，就继续 + 1 + 1，这是西方人类学家形而上学的通病。这种列举计量的办法当然有用处，但作为定义还必须揭示其内涵和本质。而且“实物”是指物质文化，其他各项皆属制度文化或精神文化，且是制度文化和精神文化的下属概念，与“实物”不在同一层次平面。比较起来，历史学家好像高明一些，英国历史学家汤因比在其《历史研究》中曾认为文明的发生和成长决定于人们对“环境的挑战”的“应战”能力和效果,这就把人的因素提到首要的地位了。

我国出版的《辞海》对“文化”的解释，还是比较准确明了的。《辞海》对“文化”有广义和狭义两种解释：从广义来说，指人类社会历史实践过程中所创造的物质财富和精神财富的总和；从狭义来说，指社会的意识形态，以及与之相适应的制度和组织机构，并进而指出文化是历史现象，具有阶级性、民族性和历史连续性。这个解释，还是站得比较高，概括得也比较全面的。首先，它用物质文化和精神文化把文化成果包罗无遗，其次又把制度文化放到适当的位置上。只是它概括得粗疏一些，没有强调人的活动能力。社会历史实践只被看成是一个过程的结果而不是一种能力，这是其不足之处。其实，汤因比所指出的“能力”是非常重要的，物质文化、制度文化和精神文化对应于人的能力，就是技术能力、管理能力和思维能力。它理应包括在“文化”这个大概念之中。

根据以上各种定义的优缺点，并依据现代科学提供的新认识，现对文化做如下定义：文化是各个民族或群体对特定环境的适应能力及其适应成果的总和。这个定义首先体现了人类行为的具体性，即对特定环境的适应。各民族的环境是各不相同的，其中包括每一种文化生成的特殊过程和特有成果，因此，每一种文化都是对人类文明的贡献；其次，由文化的具体性进而承认世界文化的多元性，承认多元文化各自的存在价值；第三，定义强调了人对环境的适应性，即人与环境之间不仅是挑战和应战的关系，更重要的还是一种相互协调、协同发展的关系，体现了人和环境的和谐共存；第四，突出了文化的能动性，即文化包括人的适应能力在内。成果是静止的，能力才是活动的。能力是无穷的创造过程，它不断地创造文化成果，可以不断地散发出创造的能量；第五，这个定义有高度的概括性。科学的本质就是对自己研究对象进行定性和定量的准确叙述。定性是对自己研究对象的根本认识，科学的发展以对自己研究对象认识的深化为标志；定量是对自己研究对象的范围、深度、部件和结构的分析。定义最根本的是对对象的定性表达。这个定义的上述五性将比现象的罗列提炼得更高一些，揭示概念的内涵更本质，也更具体一些。把文化看成是各个

民族或群体对特定环境的适应能力及其成果的积累，将有助于我们认识和理解世界和中国文化的多元性及其普遍价值。

第二节　文化的结构层次

文化是一个庞大的系统结构，整体中包括许多组成部分，每个组成部分又由各子系统构成，而每个子系统里又有许多具体、个别的构成因子，由此构成了一个由上至下、从大到小的结构网络。

关于文化系统的内部结构包含哪些重要的或主要的层面，存在不同的观点。但多数人的意见倾向于划分三个层次，即物质文化、制度文化和精神文化。

物质文化是文化的基础部分，指的是一种文化中的技术及其物质产品，如生产和交通工具、武器、日用器具、服饰、居室建筑、饮食和其他人类行为的产品等，是人类用以适应和改造环境的物质装备。物质文化是显在的或表层的，这些产品均按某种文化共同体的价值目标和文化性技术规范创制而成，它受相关文化模式的制约，无不深深地刻上鲜明的文化个性色彩，并为该文化群体所认同，获得了特定环境所赋予的稳定的文化内涵。它们所展现的不仅是特定环境的自然景观，同时也展现了丰富多样的文化景观。

制度文化是文化的结构部分，是人类用以调节内部关系，以便更有效地协调行为去应对客观世界的组织手段，其内容包括所有制、管理机构、监督和制裁机构以及适应人际关系的行为模式等。由于每一种文化均含有一套属于自己的行为模式，每个人都生活在特定的文化环境中，人们总是自觉或不自觉地遵守该特定的文化环境所规约的价值目标和认同的行为模式。

精神文化也可称为观念文化，是文化的意识形态部分，是人类认识主客观关系并进行自我完善和价值实现的知识手段，包括哲学、文学、艺术、道德、伦理、习俗、价值观和宗教信仰等。在这个系统中，包含着三个子系统，即情感系统、思维系统及价值系统。所谓情感系统主要指不同文化情感表达的各种方式，情感涉及的范围及情感与理性相统一的程度和途径等；所谓思维系统指不同民族在思维模式、思维途径、思维方式等方面的特点；而价值系统则包括价值取向、价值规范、价值判断、价值理想以及各种价值观念等。在这三个子系统中，价值观念一般被认为是精神文化的核心部分，它一方面制约着情感系统和思维系统，另一方面制约人们的文化行为，并与人类所处的外部世界有着千丝万缕的联系，对文化机制的运行方向及文化变迁的轨迹起着调适和支配作用，甚至在整个文化系统中也占有举足轻重的地位。如汉民族的传统文化特别强调对君主的“忠”与对家长的“孝”，这一对“家族型”的政治—伦理范

畴在价值观念系统中占有突出的地位。西欧中世纪的基督教文化则迥然不同，对上帝的信仰及对神权与教权的崇尚等宗教观念，成为价值观念系统中压倒一切的观念。古印度的原始佛教营造了另一类型的价值观念系统，以“苦谛”或“一切皆苦”为首的“四谛说”是该观念系统里的核心观念，“脱离苦海”则是人们追求的最高价值目标。这说明不同文化各有不同的价值观系统。精神文化的三个子系统互相连接、牵动、渗透，构成了文化深层次中的隐秘世界。

物质文化、制度文化和精神文化同处于文化这个总系统之中，三个层面之间存在一种互动的作用。每一层面的变化都可能引起另外层面的变更，某一个层面的僵化，也可能导致其他层面的停滞不前。所以三者是互相依存、互相制约、互相促进的。而在这三者之中，物质文化表现得最为活跃，因为物质文化的功能主要是针对自然界的，它的变化最容易为人们所接受，在传播中也最容易为别的民族所采纳。物质文化的发展，可以引发制度文化和精神文化的变革，推动和促进社会制度的改革和思想的解放。制度文化拥有一套制裁手段，它可以提倡或者压制其他文化行为，直接影响到物质文化的发展和精神文化的前进和后退。制度文化的停滞，必然束缚生产力的发展，妨碍创造力的发挥，就必然引起社会改革。精神文化是世界观的主要支柱，一旦世界观形成，就会成为一种思维定势和行为导向，它有时可以促进生产力的发展和社会制度的改革，有时会妨碍社会的发展和进步。精神文化既受物质文化和制度文化的制约，又反作用于物质文化和制度文化。在物质文化发展到一个新的水平时，精神文化往往是推动制度文化作相应变革的先锋力量。因此，正确调适三者的关系使之协调发展，才能促进人类社会的全面发展。但从世界各民族的历史来看，三者同步协调发展的情况是很少见的，一般的是物质文化的发展推动了制度文化和精神文化的变革，因此历史上就不断地有阶级斗争和社会革命，有的叫工业革命，有的叫宗教改革，有的叫文艺复兴、有的叫维新变法，而人类文化总的发展趋势是改变不了的。马克思在《政治经济学批判》序言中有一段关于基础和上层建筑关系的精彩论述，指出物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。而当代自然科学和人文科学的发展，将从文化构成各层次的关系研究，进一步丰富和完善这一认识。

第三节　文化的分布格局

一、世界文化

世界文化是由民族文化构成的，实际上是一个百花齐放、满目琳琅的格局。汤因比在其《历史研究》中将世界文化分成二十多种。1993 年美国哈佛

大学奥林战略研究所所长缪尔·亨廷顿发表《文明的冲突?》一文，将世界文化分成西方文化、儒教文化、日本文化、伊斯兰文化、印度文化、斯拉夫—东正教文化、拉美文化以及非洲文化共八种。一般地说，这种分法都只具有相对意义，粗分可只分东、西方两种文化，细分可达上千种。实际上世界上有很多民族，语言多达六千多种。由于生态环境、生计方法的不同，各民族都有自己特点的文化，形成了世界文化的多元格局。我们对世界各民族文化的价值判断，应该把它放在具体的环境中去认识。任何民族所持有的文化，相对于这个民族所处的生态环境，所达到的发展水平和所拥有的价值观念而言，都有其存在的合理性。即使要有所更新，也必须在尊重现有的民族文化、并借助其积极因素的前提下进行。每个民族都在寻找发展自己民族文化的独特道路，不要企图用一种文化模式去取代另一种文化模式，每种文化的存在价值在于它是对特定环境的适应能力的积累，对自己有用，也值得别人学习。正确的态度应该是珍惜自己民族的文化成果，积极地吸取和借鉴其他民族的文化成就，承认每一种文化的价值及其对世界文化的贡献。

二、东西方文化

目前，我们的传统文化面临着西方文化的巨大压力。由于他们的经济比较发达，生活比较富裕，造成了他们的文化优越感。这就是在一定范围内存在的“西方中心论”。17 世纪 ~18 世纪法国启蒙学者的“世界理性”到了今天的西方人那里，就是要把自己的价值观念变成世界的普遍通则和永恒价值，而非西方国家的人有自己的传统文化，他们深知自己文化的价值，不可能放弃自己的传统文化，于是就出现了东西方文化的抗衡。

从历史上看，东西方文化总是处于消长过程中。法国的人类学家列维 - 斯特劳斯 1951 年应联合国教科文组织之邀提供了一份题为《种族与历史》的学术报告，他认为，要消除种族歧视首先要消除文化歧视，要消除文化歧视就必须承认文化的多样性和不同民族之间的相对独立性。在不同的文化形态之间不存在一个统一的价值体系能作为度量的标准，每一种文化都有其自身的价值。他认为，种族中心论（或欧洲中心论）来自于对文化发展形式的狭隘认识，以单向的线性模式代替多向的跳跃式模式，将不同文化之间的差异误当作同一文化的不同发展阶段。这就必然导致非我族类即野蛮落后的结论。列维 - 斯特劳斯在他后来出版的二卷本《结构人类学》中又指出真正野蛮的首先是那些相信野蛮的人，因此，欧洲文人的当务之急不是向别人昭示理性，而是叩开别人的理性之门。列维 - 斯特劳斯的这个观点被人们称作“文化相对论”，其不足之处是忽视了社会存在发展水平的差异，其积极意义是看到西方文化的弊

病，主张摈弃欧洲中心主义，承认民族文化的价值。

西方人把目光投向东方由来已久。从歌德、海涅到近现代许多东方学家和人类学家，都倾向于承认文化的多元性。特别是第二次世界大战以后，随着亚洲、非洲及其他大陆民族解放运动的蓬勃发展和民族意识的觉醒，非洲国家以塞内加尔前总统、诗人、思想家桑戈尔为代表，提出了“黑人性”的理论，要建立非洲大陆的文化体系。亚洲的许多国家在西方文化潮水般的泛滥下奋起捍卫自己的民族文化，这给欧美中心论以沉重的打击。连亨廷顿也承认，非西方文化将与西方文化对抗，并提醒人们要学会在这个文化歧异的世界上和平共存。

在西方人类学中早有人意识到世界文化的多元性。还在 18 世纪初，法国就有学者提出不要以欧洲人的道德标准去看待印第安人的文化。20 世纪初，美国人类学家、历史学派创始人博厄斯在研究南北美印第安人文化后，就为反对欧美中心主义和种族压迫进行了坚决斗争，并从科学上论证种族平等和民族平等的思想。二战之后，以他的学生美国西北大学教授 M. J. 赫斯科维茨为代表的“文化相对论”学派更主张抛弃以西方文化为中心的“我族文化中心主义”观点。他们认为，尽管各民族文化特征的表现形式有所不同，但价值是相同的，即它们都能起到对内团结本民族，对外表现为一个整体的作用。大洋洲土著居民的文化在为大洋洲土著居民服务，就像欧洲文化为欧洲人民服务那样好。这种“文化相对论”的观点虽然有它很大的片面性，但承认各民族文化的价值，则是可取的。

汤因比有一个观点，认为文化也同别的生物一样，有诞生、成长、发展、衰落、灭亡的规律。按照这种观点，西方文化在过了它的鼎盛时期之后，已经走向衰落。我国著名学者季羡林有一个说法：三十年河东，三十年河西，预言西方文化日薄西山，21 世纪将是东方的世纪。我们称列维－斯特劳斯或赫斯科维茨的观点为“文化相对论”，汤因比的观点为“文化进化论”，季羡林的观点则可称为“文化循环论”。三论各有其长短，但都说明西方文化已是昨日黄花，历史是无情的。亨廷顿的《文明的冲突?》一文从事实到推理都有不确切之处，但他断言不会出现一个全球性的文化则是准确无误的。

今后的世界文化只能是一个多元互补的格局。这不仅指承认文化起源上的多元性，而且承认在文化的现代化上，也是多元的。世界文化的多元互补，各民族都从其他民族学习自己有用的东西，这将给每个民族带来好处。

三、民族文化

“民族文化”是指具体某一民族所拥有的文化总体。它与“文化”相对而

言，是文化的具体存在形式。就世界范围来说，从大的范围着眼，首先可划分为东西方文化，然后有地区性的文化或观念文化（如宗教文化），国家作为一个整体也有体现国家特点的文化。再分下去就是各民族的文化。每一个民族文化都有自己所独有的特征，显示出与另一民族的文化的明显差异。具体到某一民族来说，它的文化都具有为这个民族成员所普遍接受的固定模式，这就叫文化模式，或者叫文化结构。这种结构是一个有机组合的整体，其中各个部分彼此适应，处于一种系统的平衡之中。例如汉族有汉语、汉字、格律诗、戏剧、国画、中医药、天文历法以及特殊的道德观、法律和各种独有的风俗习惯、信仰和价值观念等，此外，还具有自己特点的生产、生活方式，还有与本民族情况相适应的制度和机构等。

但是，民族文化内部的系统平衡并不是一成不变的，它总是处在不停的变动之中，所以所谓“传统文化”是一个动态概念而不是一个静态概念。但变动常常是在局部范围内进行的，它受到周围整个文化环境的制约，哪怕是变动面牵涉范围很广，它也是在原有的文化基础上进行的，仍会受到原有条件的制约，仍会在动态中保持自己民族的特色，这就是民族文化内部结构的稳定性。由于存在这种稳定性，民族文化才值得我们重视。也正因此，我们多民族的国家经历了数千年风雨沧桑，仍保持着民族文化的多样风采，这就是所谓中华民族文化的多元一体格局。

文化的多元性在互相接触中会有两种关系，一种是互相排斥和冲突，现在讲东西方文化碰撞也是这个意思；一种是互相吸收和补充。这两种关系过去历史上都存在过，但在一定的历史时期，一般总有一种趋势占据主导地位。人类的自觉程度越高，后一种趋势就会越强烈。

为什么这么说？还是回到对“文化”的解说上来，文化是各民族和群体对特定环境的适应能力及其适应成果的总和。每个民族文化中都有为其他民族所欠缺的东西，就拿房屋建筑来说吧，傣族的竹楼，彝族的土掌房，哈萨克族的毡房，蒙古族的蒙古包，都是各民族对自己特定环境适应的结果。蒙古族不可能在草原上盖竹楼，傣族也不可能在闷热的盆地里支起蒙古包，他们各有自己的创造。每个民族创造的文化都是全人类共同的智慧和财富，它对每个民族都是宝贵的参照系。如今，在这个民族独立、发展、实现现代化的浪潮中，地域阻隔逐渐被打破，开放和交流成了每个民族谋求自身发展必不可少的条件，民族文化的普遍意义更增强了。现在的问题不是对某种文化模式的挑选，而要把注意力放到文化关系的分析上，以便各民族互相学习和汲取。

文化有历史继承性，但文化又要发展，虽然在继承性中发展，终究是有变化的。发展就是变异。

决定文化变异的有两个因素，一个是内部作用，一个是外来影响。

民族内部不是单一的统一体，它有阶级对立，有地区差别，此外，还有年龄差异、性别差异等。对立和差异双方力量的消长，就会使文化发生变异，其中阶级对立是一个重要因素，例如欧洲的贵族文化，随着资产阶级登上历史舞台，就转变为资产阶级文化；我国的封建地主文化，在太平天国革命或共产党领导的土地革命时期就转变为农民文化，还有半封建半殖民地文化转变为新民主主义文化等。“统治阶级的思想是统治思想”，随着统治阶级的变化，一个民族的社会统治思想也要改造。由于历史上民族内部是划分为阶级的，所以才有文化的阶级性，这就是列宁说的两种文化。又由于一个民族有一定的分布面，同一民族不同的分布地区，其间也存在差异，如蒙古族过去有农区和牧区之分，就有农耕文化和游牧文化的差异；汉族过去就有荆楚文化、吴越文化、巴蜀文化、滇池文化，或者沿海文化、内陆文化、草原文化、山区文化的差异，这都与地区分布有关。此外还由于民族内部是由男女组成的，所以文化在性别上也表现出差异，这就是女权主义、女性文学、女子学校（妇女教育），甚至还有专为妇女使用的文字——女书等。历史上这些文化对立的各方都有自己发展的高峰期，这就是民族内部文化力量的消长，它也会造成文化变异。但民族是一个有一定界限的社会群体，尽管内部存在种种差异和对立，但对立各方又组成为不可分离的统一体，在文化形式上表现出具有共同性的民族特征。于是，讨论文化问题，只要不停留在抽象平面上而是深入到实际的具体内容之中，就不能不讨论民族文化问题。

外来影响是通过两种文化的接触，一个民族吸收另一个民族的文化因素，使原有文化的内在平衡受到破坏，内部关系重新进行调整，形成新的民族文化统一体，例如汉代佛教传入我国，儒学的独尊地位就被破坏了；小乘佛教传入我国傣族地区，傣族文化就焕然一新了。外来文化因素被接纳之后，引起了民族文化内部结构的重新调整。民族文化的继承和更新也就是这个道理。我们不仅要看到民族文化的事实，还要看到民族文化的变化和更新。所以，并不是一切文化传统都要加以继承，因为人们对世界的认识和适应很难全无偏见，很难完全准确，甚至可以说从来没有一个民族对环境的适应都是准确无误的。由于发展水平和认识能力的限制，人们在适应环境过程中有时是片面的，有时是不理智的，还常常是完全错误的，其作用是相反的。所以，民族文化在发展中就要有改革，使之更适合人们生存发展的需要。

民族文化有变异（改革），又有历史的继承性，这种继承性就构成为一个民族的文化传统。一个民族在发展过程中，传统是会不断变化，不断丰富的。历史传统在现实平面上表现出来的，就是文化的现实基础。建造新的建筑，都不能离开这个基础。举一个例子，汉字是汉族的传统文化形式之一。汉字历史上经过甲骨文、金文、篆书、隶书、楷书等几个阶段，建国之后又有汉字简

化。这些都是在原来基础上修修补补，没有摆脱自己的历史传统。如果真的拉丁化了，那就摆脱了传统，经过一个时期的试探，已经证明那是行不通的。同样，一百年来西方文化对中国的渗透，其结果刀叉没有取代筷子，油画没有取代国画。至于深层意识中的东西，保守性就更大，例如民族意识、宗教意识、乡土观念，多少年之后仍起作用。所以精神文化一旦定型之后，就构成人们的思维定势和行为导向。在这种定势和导向的作用下，人们会力求用自己的世界观去认识和改造世界。这仍是本民族适应环境的一种方式，我们要给予足够的重视。当这种适应环境能力的局限性被认识以后，传统意识的保守性就会有所克服，这就是对其他民族优秀文化的吸收。外来文化的吸收总是要在本民族传统文化环境中经消化后，才会构成本民族文化的新鲜因素，并熔铸到本民族的传统文化中来。我们说民族传统文化是动态概念也就是这个意思。

思考题

1. 为什么有多种不同的文化定义？

2. 如何理解“文化是各个民族或群体对特定环境的适应能力及其适应成果的总和”？

3. 如何划分文化的结构层次？简述不同的结构层次的特点及其相互关系。

4. 如何看待当今世界文化的主要格局？

5. 东西方文化之间的主要差异表现在哪些方面？

6. 何谓民族文化，它有哪些特性？

参考文献

[美] A. 怀特：《文化科学》，浙江人民出版社，1988。
《世界历史词典》，上海人民出版社，1986。
哈维兰：《当代人类学》，上海人民出版社，1985。
何明主编：《民族文化学论集》，云南大学出版社，1993。
刘守华：《文化学通论》，高等教育出版社，1992。
王永云：《文化论》，北方文艺出版社，1991。
吴克礼主编：《文化学教程》，上海外语教育出版社，2002。
邢福义主编：《文化语言学》，湖北教育出版社，2000（修订本）。
张岱年、方克立主编：《中国文化概论》，北京师范大学出版社，1994。
《中国大百科全书》民族卷，中国大百科全书出版社，1986。

第三章

语言与文化

第一节　世界语言概貌

一、世界的语言

说到世界语言的概况首先遇到的一个问题是：世界上到底有多少种语言？这一点早就引起了人们的注意，但谁也无法回答。首先是因为有许多分散在世界各地的居民所讲的语言还没有调查过，尤其是非洲、美洲、澳大利亚等地的许多本土居民所使用的语言，学者们了解的还太少，无法说出准确的数据；其次是有些话到底是一种独立的语言，还是属于某种语言的一个方言，由于没有一个统一的判断标准，因此看法很不一致。现在有关世界语言概况的著作虽然各国都有一些，但对世界上究竟有多少种语言的说法却不尽相同。据前东德出版的《语言学及语言交际工具问题手册》介绍，世界上被承认为独立语言的有4200多种，非独立的语言有1400多种，共计有5651种；伦敦应用科学公司出版的《语言与语言学词典》在“使用者在一百万人以上的语言一览表”里，列了2000多种，这当是一个比较实际的数字，但使用人口在一百万以下的语言呢？其数目就会更多。因此，有人估计世界语言总数应在4000到8000种之间，多数人认为在6000种左右。

但除了现在人们尚在使用的活语言之外，在人类漫长的历史发展过程中，也不知有多少种语言已消失得无影无踪了，有的语言已成为陈迹，现在只留下由它们发展出来的活语言了，如拉丁语、古希腊语、古阿拉伯语；有的语言早已消失，但随着出土文物的发现，才知道它们曾在世界上存在过，如上世纪初在土耳其发现的赫梯语（Hittite）文献，后经考证才知道公元前14世纪曾存在过这种语言；再如我国新疆地区的焉耆—龟兹语（吐火罗语）和和田语

（有 5 世纪 ~11 世纪的于阗文文献），也是 19 世纪末 20 世纪初人们发现了用这些语言书写的文献之后，才知道曾有过这样的语言；西夏语到明代中叶还在使用，但已被遗忘了 300 年，到 19 世纪学者们通过西夏文的确认才逐渐对这种语言有所了解。实际上，古代语言也像现代语言一样不知其数。许慎在《说文解字叙》中说秦始皇统一中国时，各地还是“文字异形，言语异声”，当时中国版图内语言的种类也是很多的，更何况世界各洲古代民族的语言有谁能说得清楚呢？因此，现代语言学研究世界的语言，只能限制在一个可信的范围内，即已有所了解的现存语言和保留有书面材料的古代语言，但就是在这个有限的范围之内，语言的数量仍十分可观，情况也是极为复杂的。

就每种语言的使用人数来说，有的语言使用的人口很少，如泰国东北部的石语，只有四个村子的人讲这种语言；前苏联远东地区雅库特自治共和国的欧杜里语，使用人口仅一千人；至于美洲印第安语，语言种数很多，而每种语言使用人数却很少，有的印第安语使用者只有几十人，甚至只有几个人；南斯拉夫克尔克岛上的达尔马提亚语，最后只有一个人会说这种语言，他在 1898 年去世之后，这种语言也就消失了。另一方面的情况是：很少的语言却有很多人使用，讲汉语的人世界上有 10 亿以上，讲英语的有两亿多，汉语、英语、俄语、西班牙语、印地语、阿拉伯语、日语、德语、葡萄牙语、乌尔都语这 10 种语言的使用人口加起来占全世界人口的一半以上。英语、法语、西班牙语、俄语、汉语、阿拉伯语六种语言现在是联合国的工作语言，其中英语已成为七十多个国家和地区的官方语言或第二语言。有些语言正逐渐成为地区性的族际交际语，如斯瓦希里语随着东非、中非各国的独立和各国官方的广泛采用，正日益成为整个东非、中非地区的通用语；豪萨语由于商业的作用，在赤道以北的西非地区，也已成为地区性的共同交际语。

当前，随着民族独立运动的发展和国际间交往的日益频繁，世界语言的应用存在着“求同”和“存异”两个趋势。一方面，人们愿意尽量采用国际性或地区性的共同语，以利于本民族或本国文化和经济的发展，这就是“求同”；另一方面，各民族人们又愿意使用和发展自己的语言，因为这与本民族文化在现实基础上得到有效的提高和发扬本民族文化相联系，这就是“存异”。世界文化的多样性也要求保存语言的多样性，在这个意义上，“存异”就是保存各民族文化独有的特色，以丰富世界文化宝库。

在一个地区内语言差异的情况是很不平衡的。我国幅员辽阔，在 960 万平方公里的土地上，几乎都有汉语分布，我国语言总数约有 100 多种。但世界有些地区语言密度就很大，例如在小小的中南半岛就有 180 种语言，喜玛拉雅地区有 160 种语言，西非尼日尔河和贝努埃河地区有 280 种语言，而语言最密集地区应是新几内亚、巴布亚——新几内亚和西伊里安，共有 1110 种语言。这

些语言互相差异甚大，而每种语言使用人口不多。调查、记录、保存这些语言财富，对语言学来说有十分重大的意义，而从今后各民族经济、文化发展的要求来看，发展双语教学将是语言学实际应用的一项巨大任务。

二、中国各民族语言

1. 我国各民族语言概况

语言是民族共同体的重要特征之一。一般地可以说，一个民族都有全民族共同使用的一种语言，所以，斯大林把共同的语言列为民族的四个特征之一，但斯大林主要指资本主义上升时期形成的西方民族，我国民族的形成和分布与别国不同，因此，我国民族语言的情况也有自己的特点。

我国现有55个少数民族。这些民族名称是经过新中国建立之后的一系列调查研究，依据马列主义关于民族问题的理论和我国民族的历史和现实情况，在尊重各民族人民的共同意愿的基础上，通过一定的政治、法律和行政手段逐步确定下来的。建国初期上报汇总的民族名称共有400多个，单云南省就有260多个，但这些民族名称往往带有局部性、地方性的特点，是在旧中国民族关系不平等、同一民族内部互相隔离的情况下形成的，其中有不少是同一民族的不同的自称和他称，有不少是某些民族内部的分支的名称，有些还是民族居住区的地名，还有些是不同的汉语译音。经过20世纪50年代大规模的语言普查和民族社会历史调查，后来又陆续做了不少补充调查，经过周密细致的民族识别工作，一直到1979年6月，才逐步确定了这样一个相对固定的民族构成的格局。这些情况说明，现今构成为一个民族的若干部分，居住地区未必都连成一片，过去还曾有过不同的名称，语言也未必相同或都能互相通话，它们往往是历史上有共同来源，或语言相近，或具有共同的文化和心理素质，并且有共同承认为同一民族的愿望等因素而组合为一个民族的。现今由56个民族成员构成为一个团结合作的多民族大家庭，是切合中国的民族关系实际和各族人民的意愿的。但是，也正因为有上述这些原因，各民族的语言情况也就不可能简单地表现为一个民族只使用一种语言或一种语言只通用于一个民族，世界上一切多民族国家的语言情况都不是那样清晰和单纯的，我国各民族的语言情况又带有我们自己的特色。

我国55个少数民族加上汉族共56个民族，使用的语言实际上接近100种，这是历史上形成的实际情况。而且，随着语言调查和研究工作的不断深入，有些过去被作为某一种语言的方言来处理的，根据其结构差异的确比较大，逐渐被承认为一种独立的语言。因此，我国少数民族语言的数目可能在100种以上，但专家们比较一致的意见，是在编写《中国大百科全书》民族卷

时收入条目的63种语言[1]。下文在讨论民族语言使用情况和分类时，也以这63种语言为主。

我国由于汉族人口多，分布面广，再加上政治、经济、历史、文化诸因素的作用，汉语已历史地形成为各民族的共同交际语，而少数民族人口相对说来比较少，每个民族的分布情况又各有特点，各民族的经济状况和文化背景各不相同，因此，各民族语言的使用情况也表现得十分复杂多样。

回族是我国少数民族中人口仅次于壮族、分布地区又最为宽广的一个少数民族。在形成为民族之前，回族先民曾使用过阿拉伯语、波斯语或维吾尔语，但当他们形成为一个民族共同体之后，汉语就成了他们的民族共同语了。这是汉、回两个民族共同使用一种语言的情况。

也有一个民族在不同地区使用两种或两种以上语言的，例如藏族除使用藏语外，在四川的10多万藏族人使用本民族的另一种语言——嘉戎语；甘肃省的裕固族使用恩格尔（东部裕固）和尧呼尔（西部裕固）两种语言；云南省景颇族使用景颇语、载瓦语两种语言；南方的瑶族使用勉语、布努语、拉珈语三种语言；台湾高山族则使用包括排湾、泰耶尔、邹三个语群的若干种语言或方言。

满族、畲族、赫哲族的语言又是另一种情况。这三个民族都有本民族的固有语言，但现在这些民族的绝大多数成员都已改操汉语。满族统治全国近300年，但满语到18世纪末19世纪初逐渐衰亡。满族现有人口900多万，但只在黑龙江省的爱辉县和富裕县有少数人能讲满语了。畲族分布在福建、浙江、江西、广东、安徽等省，有人口63万多，如今只有广东莲花山区和罗浮山区的10多个村子1000多人讲畲语。赫哲族总共仅4200多人，由于长期与汉族交错杂居，现在只有五六十岁以上的人还能讲赫哲语，大部分人都已改用汉语了。此外，土家族、京族能讲本族语的不足总人口的10%，仡佬族能讲仡佬语的只占本族人口总数的11%，其他大部分人已改用汉语。也有改用另一种少数民族语言的，如塔塔尔族除一些老年人仍使用塔塔尔语外，大部分都改用维吾尔语或哈萨克语了。这是有本民族语而大部分人已改用另一种语言的情况。

另一种情况是本民族语仍在本民族大部分成员中使用，但已有一部分人改用另一种语言。在我国大部分少数民族中，几乎都有一部分人因与汉族杂居或在汉族地区生活，他们只会汉语而不会讲本民族语了。此外，也有改用其他民族语的，如一部分藏族不会讲藏语而改用羌语或普米语，一部分德昂族改用傣

[1] 该书在目录中列了65种语言，但“瑶语”所含三种语言、“高山语”所含三种语言皆已另列专条，故实际是63种。

语，一部分达斡尔族改用蒙古语，一部分蒙古族改用维吾尔语或哈萨克语，等等。这种情况往往是由于这部分人生活在另一种语言包围之中，在经常的交际活动中，本民族语使用频率日渐减少，经过几代人的交替，终于完全以另一种民族语作为交际工具了。

但比上述情况更为常见的是双语交际现象，即一部分少数民族成员，他们既使用本民族语，又掌握另一种民族语；在与本民族成员交际时，使用本民族语，在与他民族交际时使用他民族语，或者在家庭里使用本民族语，对外社交活动时则使用他民族语，而后者一般都是当地人口较多、文化较高、使用比较广泛的一种民族语言，如新疆各族通用维吾尔语，云南省西双版纳傣族自治州各族通用傣语。西双版纳的布朗族、哈尼族（啰尼支系），他们赶集时使用傣语，回到村子里就讲本民族语了，他们绝大多数都是双语者。有的经常外出的男子甚至兼通好几种语言，如云南景颇族不少男子兼通景颇语、载瓦语、傣语、汉语和缅甸语。而全国少数民族中兼通汉语者人数最多，瑶、仫佬、毛南、纳西、白、保安、东乡、基诺、羌等民族几乎全都不同程度地兼通汉语，而蒙古、朝鲜、阿昌、德昂、壮、布依、侗、水、傣等民族人口中也有相当大的比例是兼通汉语的。

我国民族语言使用的这种复杂情况是各民族在历史上长期大分散、小聚居、交错居住的情况造成的，它说明语言既是构成为一个民族的重要特征之一，它在社会交往的历史过程中又是可以替换的。当前我国各民族在语言问题上都存在着求同存异的趋向。求同是指广泛使用汉语，这有利于促进各民族政治、经济、文化各方面的繁荣和发展；存异是指宪法所赋予的权利：“各民族都有使用和发展自己的语言文字的自由。”这对普及教育、保存和发展本民族传统文化，并以此为阶梯接受现代文化教育，都是十分必要的。语言是人民智慧的结晶，每一种语言都是一个知识的宝库，其中凝聚着各民族先民劳动创造的一切成果。我国有如此多民族语言，这是一笔巨大的精神财富。

2. 我国各民族语言的分类及其特点

我国各民族语言的分类，较经常的是使用谱系分类法。按照这种分类法，我国各民族语言可分为五个语系，它们是汉藏语系、阿尔泰语系、南亚语系、马来·玻利尼西亚语系（又称南岛语系）和印欧语系。

这五个语系中使用人口最多的是汉藏语系。中国是汉藏语系的故乡，或者说，是汉藏语系的基地，因为使用汉藏语言的人，绝大部分在中国。这个语系包括使用人口占全国总人口绝大多数的汉语和藏缅、苗瑶、壮侗三个语族。汉语的使用区域遍布全国各地。藏缅语族包括四个语支的20种语言，主要分布在西藏、四川、云南、贵州、青海、湖南诸省区。苗瑶语族包括两个语族四种

语言，壮侗语族包括四个语支9种语言，这两个语族主要分布在广西、云南、贵州、湖南、广东等省区。另有仡佬语原来系属未定，现在归入壮侗语族，自成仡佬语支。另有京语系属未定，暂时归入本语系。

我国第二个大的语系是阿尔泰语系。这个语系有三个语族19种语言，主要分布在新疆、内蒙古、甘肃、青海和东北诸省。朝鲜语系属未定，暂时归入本语系。

另有南亚语系。我国属于南亚语系的语言只有佤德昂语支的佤语、布朗语和德昂语，都分布在云南省的西南部。我国台湾省高山族的语言属于马来·玻利尼西亚语系的印度尼西亚语族，主要分布在台湾省本岛的山区和东部沿海纵谷平原及本岛东南的兰屿。高山族语言内部差别很大，其中还可划分为三个语群：（1）排湾语群，包括排湾、阿眉斯、布嫩、鲁凯、赛设特、卑南、邵等语言；（2）泰耶尔语群，包括泰耶尔语和赛德语；（3）邹语群，包括邹、沙阿鲁阿、卡那卡那布语等语言。此外，兰屿岛上另有一种耶眉语，还不能归入上述某一语群。我国境内属于印欧语系的语言只有俄罗斯语和塔吉克语，使用人口不多，都分布在新疆维吾尔自治区。

这几个语系的语言都有哪些特点呢？

汉藏语系的语言有如下几个特点：在语音上，大部分词以单音节词根为基础，每个音节都有声调区别意义，声调和声母有一种互相适应的关系，如清塞音声母只出现在单数调上，浊塞音声母只出现在双数调上①；在语法上缺乏形态变化，主要以虚词和词的次序表示各种语法关系；另外，还有一类表示事物或动作天然单位的单位词又称量词，如一棵树的“棵”，一张纸的“张”等，是其他一些语系的语言中所没有的。此外，还有一个前提是各语言间都有一定数量的同源词。

阿尔泰语系有很多不同于汉藏语系的特点。这一语系语言有很多多音节的词根，声调不区别意义，但有固定的重音，缺乏表天然单位的量词，名词和代词有数、格等范畴，动词有态、时、式等语法范畴，句子成分的基本次序虽与汉藏语系相近似，但不那么重要，因为它还有其他语法手段来表示词和词之间

---

① 单数调、双数调是汉藏语系语言中声调的一种分类方法。汉语声调历史上分为平、上、去、入四类，每类按该音节辅音声母的清或浊而各分阴阳两类，于是可得出8个调类，其中1、3、5、7四个调为单数调，属阴调类，2、4、6、8四个调为双数调，属阳调类。一般地说，单数调调值较高，双数调调值较低。属于汉藏语系的各少数民族语言，其声调大体上也都可以区分如此8类，情况与汉语基本一致，所以是汉藏语系语言的一个共同特点。当代各民族语言和方言的声调，其实际调值已不一定能分为8类，如现代汉语普通话，只有四个声调，那是因为有的声调（如入声调）消失了，有的声调合并了，但其历史发展的线索还是清楚的。各少数民族语言的情况也是如此，保留3个、4个、5个、6个声调的都有，而且与声母清浊的对应关系也已有些变化，但都有一定的变化规律，不难看出其历史的踪迹。

的关系。这个语系的语言在类型学分类法上属于粘着语类型，附加成分特别丰富，当需要表达几种语法意义时，一个词根上可以带上几个附加成分。这一语系语言在词的各种音节的元音搭配上存在一种元音和谐律，即一个词的几个元音在部位或唇形上保持一致，如柯尔克孜语的 kitepter（书、多数）中 i、e、e 为展防唇前元音和谐，但在部分语言中已不太严整，个别语言中已趋于消失。

南亚语系有些特点与汉藏语系相同，如大部分词以单音节词根为基础，也有量词。但词序比较自由，动词语态有主动、使动的区别，一部分动词的主动态和使动态还用声母的清浊来表示，如 gah（散开，主动态）、kah（解，使动态）等。这个语系的语言复辅音较多，佤语元音分松紧，布朗语和德昂语有声调，佤语的松紧元音与布朗、德昂语的声调有一部分有对应关系。

属于马来·玻利尼西亚语系的高山语也是没有声调的语言，有很多多音节词根，以使用附加成分为构词和词形变化的主要手段，重叠形式在构词和构形上也有重要作用。代词有数和格，动词有时、体、态等语法范畴。句子主要成分的次序是“谓语、主语、宾语”，定语一般在中心词前面。

俄罗斯语和塔吉克语属于印欧语系。我国的俄罗斯族是 19 世纪后半叶从俄罗斯迁来的，其语言的基本特点与俄罗斯境内的俄语相同。塔吉克语的主要特点是辅音的组合形式较丰富，有的一个音节有四个辅音，如 tsorzn（钻子），元音相连时，有省音、增音现象，没有声调，但有固定重音，有词形变化和附加成分。

以上是我国各民族语言分类的基本情况及各自的特点。我国大多数学者对这个分类的总体结构的认识是比较一致的，但在国际上仍有许多争论，其中最大的分歧是美国学者白保罗对上述汉藏语系语言的另一种分类法，他在 1942 年发表的《台语、加岱语和印度尼西亚语：东南亚的一种新体系》一文，把壮侗语（原文称“台语”）同印尼语归到一起，并与孟高棉语、越南语一起合称原始南方语，汉藏语系则分为汉语和藏缅语、克伦语两个部分，后来，循着这个思路，他的观点又有所发展，1965 年提出了澳泰语系的主张。1972 年出版的《汉藏语概论》，在汉藏语系包括的范围基本上坚持 1942 年的主张，壮侗、苗瑶两个语族则与印尼语一起同归澳泰语系。他的依据是这些语言在词汇上有一部分语音近似，其不足之处是未能严格地运用历史比较法去发现各语言之间的语音对应规律，因此，其论点不能完全令人信服，我国大多数学者也没有采用他的分类方法。

国内学者对汉藏语系内部语言的分类分歧较大的主要是藏缅语族部分语言所属语支的问题。学者们各自发表自己的观点，由于掌握材料的悬殊和所依据的分类原则各不相同，因此可以得出很不相同的结论。单拿白语来说，归于哪个语支就有五六种不同意见，看来这些分歧一时还难以统一。

阿尔泰语系在分类上的分歧主要是关于三个语族有无亲属关系的问题，如英国学者G·克劳森就不承认三个语族有共同的来源。其次是日本语和朝鲜语是否应归入阿尔泰语系，一直还有争议。此外，南亚语系是否构成为一个语系，也有不同意见。美国学者沃格林夫妇就认为这只是一个松散的“大语群”。但我国的佤、布朗、德昂三种语言以及云南克木人所使用的克木语同属于孟高棉语族则意见分歧不大。

三、关于母语危机

一种语言文字的交际功能和应用价值的高低，主要取决于以下几个因素：第一是这种语言拥有的信息量，即传统文化遗产和现代科学财富的多少；第二是语言覆盖面的大小，即使用人口的多少和分布地域的大小；第三是人均占有信息量指数的高低，即这个民族使用母语普及教育的程度和文化水平的高低；还有一点是这个语言传播渠道的畅通程度，即有无母语广播、电视、音响资料以及书刊和报纸。我们从这几个方面来考察各种民族语文的状况，那么，它们互相之间的确存在着事实上的差异。于是，一种民族语言，如果它拥有信息量多，覆盖面广，人均占有的信息量指数高，并且传播渠道也畅通，它就能在社会生活中发挥积极的作用，反之，它的社会功能就要削弱，逐渐要面临丧失的危险，这就是“母语危机”。

目前，母语危机是一个世界性的问题，它在第三世界尤为突出。由于英语在世界影响的扩大，许多第三世界国家的年轻人为了掌握这种在社会生活中占优势地位的语言，往往忽视母语的学习，或者在观念上轻视母语的作用。在我国少数民族中，也存在类似的问题。如果语言真的只是一种交际工具，那么，掌握了一种用处更大的工具之后，简陋一点的工具就可以丢弃了，有了拖拉机何必再用耕牛犁田呢！问题在于，语言不仅具有交际功能，而且具有文化功能，语言不仅是一种工具，而且是一种文化现象，是文化总体的组成部分，它与文化的其他部分处于不可分割的联系之中。只能充分认识语言的文化性质和语言的文化价值，才能找到克服母语危机的对策。

我们说语言是文化现象，因为在语言中凝聚着一个民族历代文化的结晶，语言中保存着一个民族的集体记忆。一个民族在各个历史时期创造的文化财富，其最主要部分都保存在自己的母语之中。母语与其他文化成分和谐地构成自己民族文化的总体，这就是母语的文化环境，而且母语还帮助本民族人民形成特有的认知、思考和表达方式。因此，各族人民对自己的母语有着深厚的感情，语言成为一个民族的最主要的特征之一。举一个例子来说，居住在我国云南边疆的傣族是一个完美地保存着自己语言财富的民族。在傣语的基础上，傣

族人民拥有神奇的创世史诗，丰富的长篇叙事诗，以及自己的天文历算、医药科技、佛教经典和祭祀祷词。此外，还有反映民情风俗和价值观念的口头传说、民间歌谣、成语谚语、故事寓言等。假设某一天傣族人民都不说傣语而用了另一种语言，那么，建筑在傣语基础上的整个庞大的民族文化结构也就难以生存了。所以，我们可以说，语言是与一个民族的生存相联系的，它有一个与之共生的文化环境。语言的失调会造成文化的失调，文化的失调就会造成社会的失调，就会造成社会的不稳定。世界上因语言问题酿成社会纠纷的事例屡见不鲜。所以，讨论一个民族的语言建设问题，就不能离开这个民族的文化环境。语言建设要与民族文化的繁荣问题联系在一起解决。

繁荣一个民族的文化，最关键的是普及教育和发展教育事业，而普及教育的最有效途径则是母语教育。母语表达的思维习惯及母语存在的文化环境，是人们所熟悉的，这对于接受本民族传统文化，学习新的科学文化知识，都是最适宜的。它对少数民族的智力开发有着不可替换的作用。当然，它也有不足的一面，即对相当多的少数民族来说，母语也有局限性，首先是它还不能充分提供现代科学和经济信息；其次是母语的使用面比较窄，还不能适应现代社会的人际关系。这两点都需要通过语言发展来解决，如吸收新词术语，建立一条龙、多层次的母语教育体系，翻译出版各类教材和科技读物，加强母语在广播、电视和音像资料中的应用。在学生达到一定的母语水平之后，发展双语教学。双语教学是从传统走向现代化的必由之路，也是适应现代生活的最基本要求之一。而从过去的教学经验来看，少数民族学生母语水平高的，对汉语的理解和掌握能力就相应地比较高，反之，难度就大，所以母语教育不仅不妨碍汉语学习，而且可以促进汉语学习。不过，我们必须明确，母语教育虽可以促进汉语学习，但其目的不是为了用它来作为学习汉语的拐棍。母语教育的首要目标是使学习者发展智力，认识自然和社会，加强民族内聚力，提高民族自尊心、自信心和自豪感。一个热爱本民族的人，意识到本民族在祖国大家庭中的地位，他就会更加热爱自己的祖国。爱本民族与爱祖国是一致的，精通民族语言与掌握汉语也是一致的，这就是我国多民族文化和多民族语言的多元一体格局。

中华民族文化是由各个民族在长期的历史发展过程中共同缔造的多民族文化，语言又是民族文化中最基础、最具特征的一部分文化，中国的文化宝库中包括着各民族的语言财富。我们国家拥有多民族的文化，它的珍贵之处不仅仅在形式上显示出我国文化的多样性和丰富性，而且其价值在于，一种文化是对特定的自然环境和社会环境的适应能力。我国幅员辽阔，东西南北自然条件不同，各民族发展水平和社会状况各异。在一种条件下形成的民族文化，对另一种不同条件下形成的文化，是一个参照系，具有取长补短的作用。他山之石可

以攻玉。在一种条件下形成的对环境的适应能力，对另一种环境来说，就是可供借鉴的经验和智慧。每个民族都在自己的生存环境中获得了适应各种环境的本领，这就是中华民族共同文化的多元互补。各种语言中同样凝聚着各族人民的经验和智慧，凝聚着各族人民对当地环境的适应能力，因此，我们没有权利忽视任何一种语言，不管这种语言有无文字，也不管这种语言达到何种发展水平。失去任何一种语言，对于祖国的文化都是一个损失。而且，一种语言总与一部分人民相联系。通过母语发扬民族传统文化，接受时代信息，有利于培养社会主义道德情操和爱国主义感情，这是社会主义两个文明建设中不可缺少的一环。因此，不论从哪个角度来说，我们都应该采取措施使各种民族语言都得以保存和发展。

第二节　语言的文化性质

一、科学发展与人类对语言认识的深化

我们说人类和其他动物的区别就在于人类有文化，又说人类有语言是与动物相区别的特征之一。恩格斯在《劳动在从猿到人过程中的作用》一书中，说劳动和语言一起创造了人。于是，产生了人、文化、语言等概念之间的关系。

在原始时代，人已从动物界分离出来，但原始人在观念上并没有把人和自然分开，一切原始宗教把客观物质的每一个对象都看成是有灵的。

宗教认为人是神创造的。在西方，这种观念披上科学的外衣，统治达十多个世纪。

在整个中世纪，人被认为是宇宙的中心，这种人类中心说（Anthropocentrism）是同认为人具有神的本质的宗教观念相联系的。中世纪的经院哲学和神学把人类中心说建立在托勒密（2 世纪）的宇宙结构论上面，按照这种理论，地球是宇宙的中心，是不动的，日月星辰依椭圆形轨道环绕地球运行，而世界是神为人创造的。

16 世纪，哥白尼建立日心说，推翻了托勒密的学说，为科学的天文学奠定了基础。他证明地球并不是宇宙的中心，太阳才是宇宙的中心，后来又有布鲁诺和开普勒发展了这个学说。他们的观点否定了在西方统治一千多年的地心说，使自然科学开始从神学中解放出来，是宇宙观的重大突破。这个发现使人的地位从神坛上掉落下来。

19 世纪，达尔文阐明了生物进化的原理，推翻了神创世界、上帝造人、物种不变等形而上学、宗教唯心主义观点，完成了人类认识、特别是对自然界

认识的一次伟大飞跃，从而把人当做特殊的、超自然的生物的观点也就完全崩溃了。

马克思主义的历史唯物主义提出了把人当作社会生物的科学观点，在《关于费尔巴哈的提纲》中，马克思指出：人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社会关系的总和。这里强调了人区别于其他动物的一个本质特点是它的社会性，这是通过长期的认识过程才达到的。

对语言本质的认识也有一个十分复杂的过程。语言看不见、摸不着，它在人们生活中又那么重要，因此，在人类早期生活中，人们崇拜许多神灵，神妙的语言也被人们看成是一个神。如印度婆罗门教人不仅把语言看作神，并且是一个极其伟大的神。

到了19世纪产生了科学的语言学以后，语言也不断被作出种种不同的解释。历史语言学的奠基人之一葆朴就把语言理解为一种机械现象，在历史比较语言学上曾作过重大贡献的德国语言学者施来哈尔，只把语言当做一种自然界的有机体去研究，忽视了语言的社会本质，后来的结构主义语言学又把语言只看成是一种符号体系。对结构主义来说，语言仅仅是一种“自在的特殊结构”。哥本哈根学派的代表人物叶尔姆斯列夫把语言看作是一种纯粹抽象的没有血肉的骨架，语言的存在只是一种纯粹抽象的内部关系，看不到它与客观实在的联系，从而它所表达的内容和数学公式所表达的内容就没有什么不同了。到了乔姆斯基，他把语言看作人脑的先天机制，语言与社会、与文化的关系被忽略了。

但是，近代语言学史也有另外一个传统。就历史语言学的基本精神来看，对语言与历史、文化的联系一直是比较重视的。历史语言学的另外两个奠基人拉斯克和格里姆就十分注意语言的社会性质。格里姆说语言就是历史，不是指文献（语言书面记录），而是指语言本身包含着社会内容。后来，新法兰西学派的代表人物继承和发扬了这个观点。梅耶曾明确地指出：语言毫无疑问是社会现象。

19世纪末20世纪初，博厄斯和萨丕尔又强调了语言与社会、历史、文化的联系，认为语言和它的社会环境是不可分的，仍然把语言学看作一门社会科学。

20世纪中期，斯大林沿用了这个提法，说语言是社会现象。斯大林的基本观点是认为语言是一种特殊的社会现象，既不是上层建筑，也不是经济基础，而是全民的交际工具、人们的思维工具。在论证语言这一社会现象的本质时，主要是论证语言与社会的相互依存关系。他认为，从语言的起源看，没有社会就没有语言；从语言的发展看，语言是随着社会的发展而发展的。要了解某种语言及其发展规律，只有密切联系社会发展的历史、密切联系创造这种语

言、使用这种语言的人民的历史去进行研究。从语言的基本职能看，没有全体社会成员都懂得的语言，社会便会停止生产，便会崩溃，便会无法继续存在。从这个意义上说，语言既是交际的工具，也是社会斗争和发展的工具。斯大林突出了语言作为交际工具的一面，但忽视了语言也是不同社会集团的重要标志，即作为文化现象的一面。另外，他看不到在同一个社会里，语言还会由于具体语言环境和交际目的的不同而产生的各种变体。这些变异也是语言社会性的一个重要方面。按照斯大林的逻辑，好像一个社会只会有一种语言，一种语言就只能依存于一个社会。社会差异造成的语言差异，在这里被完全忽视了。

作为一种语言哲学来看，斯大林的观点基本上是正确的。我们今天讲对语言认识的进化过程时，还是要强调它的社会性质。从严格的意义上说来，语言是人类的现象，有语言能力是人类的特征之一，语言正是人类社会活动的产物，语言永远无法脱离人类社会而独立存在，没有社会就没有语言。语言和人类正是在社会性这一点上统一起来的。语言对其他人文学科的研究具有重要的价值，其根本原因就在这里。而对语言学本身来说，这个观点正是我们理解语言、研究语言、并直接体现在方法论上的一个基点。

语言的社会性是我们讨论语言与文化关系的一个前提。我们承认它是社会现象，实际上就是承认它是文化现象。这是从语言认识史角度来谈论语言是文化现象。

二、语言符号及其功能

现在再从另一个角度，即生理学的角度来说明语言是文化现象。这要从巴甫洛夫（1849～1936）的第二信号系统学说说起。

巴甫洛夫跨越沙俄和苏联两个时代，是一个著名的生理学家和唯物主义思想家。他创立的动物和人类高级神经活动的学说，被认为是自然科学上的一次革命。

巴甫洛夫把高级动物所具有的信号活动的生理基础叫做条件反射。这是高级神经动物的第一信号系统，它对高级动物或人来说，都是一样的。但人类还有区别于一般高级动物的地方，即还有第二信号系统，这就是符号反应。

符号主要是语言符号，还有旗语、电报数字等。例如，“星期天下午，我要去看望一位家乡来的朋友”。这就是一个符号集，由许多概念构成一个判断，信号无法表示，只能用符号才能表示出来。从通讯（即信息传递）的角度来说，符号和信号有相同点：都是用一事物代替另一件事物；都是通讯，用来传递信息的。但两者是有区别的，甚至是人和动物的根本区别。这区别表现在以下三点：

（1）信号活动只局限在固定的时空场合，离开了此情此景，信号就毫无意义，符号主要指语言符号，可脱离现实时空，可超越时空界限。

（2）信号是直观的、具体的，符号是经过抽象、概括的。

（3）信号所处理的是个别的互不关联的零星的表象或感觉，符号所处理的是成系统的彼此相关的表象、感觉和概念；概念可以在一定规则的支配下进行推理和判断，从而构成知识或科学理论。

人类嗅觉不如狗，视觉不如鹰，对光的感受能力也不如猫（猫对光的刺激已转化为后天习性），但人却对光形成概念，进行归纳推理，积累了光的知识，并发展了现代的光学。这一切都是有语言符号的参与而形成的。

因此，从生物进化和人进化的角度来理解，完全可以说，信号和符号是本能和文化的区别。从此，自然界一分为二，人不再附属于自然界，而是从自然界独立出来，其中一个最重要的标志就是语言符号的出现。从此，人不仅生活在自然界，而且也生活在语言世界。于是，我们可以说，有了符号才有历史，有了符号，才有过去、现在和未来的历史联系。

人类文明进步越来越快，很重要的一点就在于我们在生活中获得的知识，可以借助符号传给后代，积累越来越多，愈是后人，便愈多地继承先辈们的知识。

人类独有的历史感和历史意识，是靠历史记载建立起来的。很难想像，如果没有符号的帮助，人类怎么能实现代代相传的种族记忆即历史知识。后继的每一代人不仅懂得当代的语言和前一代人的语言，而且也懂得生活在很久以前用文字记录下来的人们的语言。这就是知识的积累。而没有知识的积累，人类就只保留孤零零的现在，一切有连续性的发展就不可能了。所以，一个民族的文化发展的大部知识成果，都凝聚在语言之中。语言信息是文化发展的先决条件。这种诉诸语言符号系统的能力，就是巴甫洛夫的第二信号系统。人具备第二信号系统，人也就有了文化，所以，我们可以把语言理解为文化现象，这是理由之一。

第二个理由是：第二信号系统（语言符号）形成以后，它又反过来界定人对世界的认识和感受。这是因为客体在我们用语言进行分类以前，对人来说是模糊一团，当我们用词来加以命名，并以语法规则将事物之间的关系组织起来之后，事物间的区别才明显起来。这就是人类借助语言而形成的分析的能力。

因此，客观世界不是纯粹的客观存在，而是作用于人或人作用于它的客体世界。这有两个意义：首先，人的行为影响了客体世界（由于有了物质文化）；第二，人的认识界定了客体世界（由于有了精神文化）。例如，最明显的是天上的星空，当我们还不知道星星的名字，星空对我们完全是模糊一团，

但当我们稍稍知道一些最主要的星星的名字之后，我们夏天就能看到牛郎、织女星，冬天就能看到天狼星，它上面还有参宿，再上面有毕宿，再上面有卯宿（卯星团，鸡窝星），整个星空世界就明朗起来了。当我们确定了一个星之后，就与其他星星发生了关系，于是整个星空世界就成了一个意识系统。正像确定了“母亲”的概念，就有“父亲”、“儿女”与之相对，确定了“姐姐”的概念，就有“弟弟”、“妹妹”与之相对一样。

名词如此，动词也是如此，请看下面一个句子：

“星期天下午先睡了一个午觉，起来洗了把脸，干脆又洗了头，一想时间还早，澡堂开门，又去洗了个澡，连带把衣服也洗了。回来已五时了，赶快洗菜做饭吃。吃了饭又接着洗碗。干完了这些事，坐下来看看明天的功课。”

这一段话里，共用了六个“洗”字，即这个星期天下午共“洗”了六样东西，但在傣语里，却是六种不同的动作。傣语中六个洗字都不相同。显然，傣语里并不是重复地在那儿洗了这样洗那样，而是做了六件不同的事。可见人对客观世界的认识和感受是多么不同，而这是由语言界定的，即通过命名来确定其存在。人对世界的认识和感受的积累，就是文化。

文化的发展具有历史的连续性，这种连续性是通过语言传授活动而得以维系的。

学习活动（文化的习得）就是语言传授活动，小时是口语传授，然后是口语和书面语共同传授。人类在童年首先从父母和兄长那里逐步学到本民族的语言，同时也就接受了本民族的特殊文化。所以，语言符号的发展，它已不仅仅是意义的代码，而且已经成了文化的代码。因此，语言的符号系统又是一个社会的秩序和意识的系统，也就是文化系统。这使语言成为文化的一个最基本的、最本质的部分。

人创造了语言，语言也造就了人，使人有了文化。所以说，语言是一种文化现象。

三、语言是自成体系的特殊文化

语言与文化的关系，包含语言的文化性质和语言的文化价值两方面的内容。语言的文化性质指语言本身就是文化，是一种文化现象；语言的文化价值指语言包含着丰富的文化内容，是体现文化和认识文化的一个信息系统。

文化包罗万象，既包括物质文化、制度文化，还包括精神文化以及表现在心理上尚未物化的文化因素，如思维方式、价值观念、审美趣味、道德情操、宗教感情、民族意识和民族气质，等等。这些尚未物化的文化因素，只存在于人的内心，当它们表现出来之后，就是客观化的精神文化了。语言是已经物化

了的一种文化现象，是表现文化的形式之一。

斯大林说语言是文化的形式，但他说的意思与这里说的不同。他认为文化有阶级性，属于上层建筑之列，而语言对各阶级一视同仁，是一种特殊的社会现象。因此，文化和语言是两种不同的东西。显然，他对语言与文化关系的表述是十分混乱的。首先，如果语言是文化的形式，就不好说两者是不同的东西；其次，如果把文化的总体作为内容，把语言的总体作为形式，那么，什么才是文化和语言的统一体呢？第三，他说的“文化”概念是极为狭窄的，既不包括物质文化，也不包括精神文化中不用语言来表达的那些文化现象，如绘画、舞蹈、音乐、雕塑之类；第四，在用语言表达的精神文化中，如戏剧、诗歌、散文、小说、哲学、宗教以至自然科学著作中，情况也远较想像的复杂。自然科学著作说不上有阶级性，文学作品的阶级性也要分别对待，有些有生命力的文学作品并不随基础的改变而消失。对语言是文化的形式的理解，只能说所有文化项目都是文化的形式，加在一起就是文化的总体。语言是文化的形式也只能在这个意义上来说，即语言是文化的很多表现形式中的一种，它本身就是文化的一个组成部分。

因此，语言是文化的形式，只能把语言理解为文化总体中若干表现形式中的一种，因为语言的确是可以与文学、艺术等文化形式并列的，它们都是人们思想和感情的表现。语言与文学、艺术一样，是某种“意义”和“关系”的表现形式，意义和关系是内在的，表现的形式就是文化的各种形式。语言是人对客观事物的认识和感受的反应，是属于文化范畴之内的。

但也不能因此否认语言的特殊性。语言自成体系，它有自己的内部结构，有自己的独立性，而且不少文化形式，如诗歌、小说、戏剧等，又是通过语言来表现的，因此，语言被高尔基称作文学的第一要素。现代符号学把语言看成不仅是意义的代码，而且是文化的代码，它对其他文化形式来说，又是外在的，至少它是文化的一个独立部门，正因为这样，它可以与其他文化形式并列、并提，并进而可以讨论语言与文化的关系问题。这说明语言是一种自成体系的特殊文化。

语言自成体系是由于任何一种语言都是极为复杂的，由无数彼此紧密联系、相互制约和相互作用着的成分构成的多平面系统。这是历史语言学无意识地提供给我们的认识，是结构主义有意识地提供给我们的认识。

因此，在对语言所下的种种传统定义之外，根据语言的文化性质，又可以增加如下一点：语言是一种文化现象，是文化总体的组成部分，是自成体系的特殊文化。

第三节　语言的文化价值

语言的文化价值问题，就是人们通常讨论的语言与文化的关系问题，即语言与语言之外其他文化现象的关系问题，诸如语言与文学、哲学、宗教、历史、地理、法律、风俗以至于物质行为、社会制度、思维方式、民族性格等文化现象的相互关系问题。由于语言系统中凝聚着大量的文化成果，保存着丰富的文化信息，因此，我们有可能通过语言了解和认识、分析各种文化现象，进而探索文化史上的未知状况。历史上消失了的文化现象，语言中还可能保存着。语言也不断变化，也不断地吐故纳新，但语言学家还可按照语言内部发展规律加以重建，恢复历史、文化的本来面貌，对这些现象的本质和起源作出解释。

语言有一个特点，就是它有一个系统的结构，通过语言分析文化现象，甚至比直接对各种文化现象进行分析更加便利，更加清晰。人是社会动物，也是文化动物，我们自身处在文化的包围之中，当局者迷，我们已习以为常，周围的一切最初只是混沌一片。我们力图对一切文化现象都能作出准确的分类和解释，但并不能完全做到。而语言，由于其结构自身的系统性，使人们不自觉地对世界万物作出了分类和解释，从而使一切文化现象从混沌变为有序。一般说来，语言对客观事物的分类常常先于人们对客体的有意识的分类。自然语言对事物的分类和解释未必是准确的，更不一定是合乎科学的，但它反映了每一代人们不自觉的认识水平，是人类认识史的伟大成果，同时也反映了每一个民族特殊的认识方式。

我们讲的语言的文化价值就是指语言对各种文化现象的认识价值。这是没有别的东西可以替代的。

通过语言研究语言的文化价值，可以有以下几个层次：第一个层次是语音。语音是语言的物质外壳，是语言的物理和生理基础。它能有什么文化意义呢？有的！一个小小的发音器官，通过几十个音位的转换和组合，却能够把万事万物有区别地表达出来，能够把大千世界凝缩其中。实际上，音素的选择和组合联系着人对客观世界的适应和感受，一个民族的语音特点与这个民族的文化气质，存在一种深层的同构关系，语音的变化与文化的流变和迁徙也存在一种或先或后的同步关系。这些方面都包含着十分深刻的文化意义，这是从大的方面来说的；再从小的方面来看，语音的重叠、辅音和元音的变换、韵律、轻重音、音量、音势、音高等，也都体现出它的文化意义。汉语有乐府和律诗，欧洲语言有十四行诗，都是与语音特点相关的。第二个层次是词。通过词来研究古代的文物制度，由来已久。到了近几个世纪，不论是中国的乾嘉学派，还

是西方的历史比较语言学，都着力进行过研究。现在，不少从事语言与文化研究的人，也还是从词汇下手，研究词与文化的关系。但文化语言学并不停留在这一点上。文化语言学要比较各民族语言在词的选择和切分上的差异，来探讨各民族对客观世界认知方式的差异。语言的词汇系统不一样，观念系统也就不一样。不同的词汇系统构成不同的世界图像，它是一个民族铸造文化结构的基础。第三个层次是句法结构。句法结构与思维方式密切联系。人的思维活动是在语言的基础上进行的。屈折型的语言便于驾驭分析性的思维方式，孤立型的语言便于驾驭整体性的思维方式。过去我们说语言有民族性，思维是各民族共同的，这只是指的思维活动的形式逻辑阶段。在思维活动进入复杂阶段的时候，各民族思维方式的差异是十分明显的。因此，思维活动也有民族性。思维活动的民族性直接关系着文化结构的特点，因此，我们有可能通过句法结构探讨一个民族的文化结构。分析性的思维方式，给西方人造就了几百年的工业文明，整体性的思维方式，过去曾给东方造就旷世的文明鼎盛期，也将给未来的东方文明带来空前的辉煌。第四个层次是语言的系属归属。语言的系属关系是发生学的问题。语言有亲属关系的民族，在文化的早期阶段也有同源的关系。因此，语言同源的民族在文化上也有许多同源现象。父子联名制（正推顺联法）和火把节这样的文化现象，与藏缅语各族的分布基本上是平行的；图兰式的亲属制与南印度达罗毗图语的分布也是基本一致的。当然，一个民族的语言在发展过程中会有转换和变化，一个民族的文化也会与其他民族互相影响而不断变迁。但不管是同源现象还是产生变异，都是值得我们研究的文化现象。第五个层次是语言的类型问题。语言的类型表现在语音、词、语法、修辞、语义表达等方面，是语言结构特征的整体印象，它与文化的各个组成部分在整体印象上有一种同构关系。汉语与汉族文化、傣语与傣族文化、纳西语与纳西族文化、英语与英美文化，都可以看出两者之间的某种一致性，如汉语与汉字、格律诗、国画、中医药、天文历法、传统建筑，乃至春节挂春联等等。文化的各个部分是一个有机组合的整体，它们互相间彼此适应，处于整体的和谐平衡之中。这些都为通过语言研究文化提供了广泛的可能性。第六个层次是语言的地区分布问题。不同地区在地质、水流、气候和人文环境皆有所不同，这些不同之处也造成语言在气质上的差异。通过语言的分布特点可以揭示不同地区在文化气质上的特点，这是以往的语言学所从未涉及的。第七个层次是文字问题。文字无疑是一种文化现象，它联系着一个民族起源、繁衍、发展的历史及其文明创造的成果，是研究文化问题的重要资源。总之，文化语言学的活动领域可以是极为宽广的。特别是对语言进行文化研究必将引进新的方法论原则，更使文化语言学研究获得旺盛的生机。

第四节　语言的文化气质

气质的本意是指一个人的个性特点，如活泼、直爽、沉静、浮躁、迟缓、灵敏等，是高级神经活动在人的行为上的表现。一个民族有自己独特的文化气质，有如一个人的气质一样。它表现在物质文化到精神文化的各个方面，如建筑的风格，住宅的安排，饮食的习惯，服饰的特点，交通的方式，器物艺术以及宗教礼仪、绘画、音乐、舞蹈、戏曲，一直到语言、文字等，都会形成内部相对统一和谐的共同特征，从这些共同特征中体现出一个民族的文化气质。

语言是民族文化的重要组成部分，甚至是最基本、最核心的部分，它与构成文化的其他部分处于整体的协调之中，它比文化的其他部分具有更鲜明的民族特点。汉族人讲汉语，藏族人讲藏语，维吾尔族人讲维吾尔语，各种语言互不相通，这就是传统语言学所说的语言的民族性。

语言的民族性以往多只被理解为结构的特殊性，即语音、词汇、语法所具有的特点，其实还应该包括语言的文化气质，这在不同语言之间也存在差异。语言的文化气质指的是一种语言在交际过程使说话人和听话人在心理上得到的某种感受，这种感受一方面受周围环境的感染，一方面则是由语言结构各方面因素综合作用而显露出来。因此，这是一个整体印象，犹如一个人的个性特点留给人的印象。在这个方面，一种语言与另一种语言是有不同的，甚至一种方言与另一种方言也会有差异。

恩格斯在给他妹妹玛丽的信中写过一段话。他说自己写的是多种语言的信，然后对这些语言作了风趣的描写：意大利语像和风一样清新而舒畅，意大利语的词汇犹如最美丽的花园里盛开的百花；西班牙语像林间的清风；葡萄牙语宛如满是芳草鲜花的海边的浪涛声；法语像小河一样发出淙淙的流水声；荷兰语如同烟斗里冒出的一缕浓烟，给人以舒适安逸的感觉。恩格斯的这段话当然只是风趣的比喻，不是严肃的科学论证，但恩格斯说出了一种感受，这是一位精通多种语言的巨匠的直觉。这段话说出了一个事实：不同的语言具有不同的文化气质。

比恩格斯说得更带学术性的是俄国的罗蒙诺索夫在《俄语语法》中写的一段话。他说罗马皇帝卡尔五世曾说：用西班牙语跟上帝，用法语跟朋友，用德语跟敌人，用意大利语跟女性说话都是合适的，可是，如果他娴于俄语的话，他一定会补充说，用它来跟所有这些人说话都是很得体的，因为在俄语中可以找到西班牙语的庄严，法语的生动，德语的坚强，意大利语的柔和，此外更有希腊语和拉丁语的优美和简洁而富于表现力。

庄严、生动、坚强、柔和、优美、简洁等都可以看作是语言的文化气质。

文化气质是一种很难定量、定性分类的语言特征，世界上的语言到底有多少种文化气质？我们只能说，世界上有多少种语言，就有多少种文化气质，甚至一种语言的几种方言，也具有不同的文化气质。不过，话虽这么说，但正如人的气质可划分为胆汁质、多血质、黏液质、抑郁质等类型一样，语言的文化气质也可大体划分为几种类型，只因为语言是人类群体的集体行为，与人的个性不同，因此，其分类也不能与人的气质的分类完全一致。就目前我们对世界语言未充分了解的情况来说，要对其文化气质进行准确的分类还太困难，但既然在语言之间存在着气质上的差异，那么，进行分类又是必要的。现在根据已经掌握的一些语言的情况，姑且划分为以下五类，即强悍型、庄重型、敦实型、活泼型、娇柔型。如果沿用恩格斯和罗蒙诺索夫对欧洲几种主要语言所作的描述，可以把德语划人强悍型，西班牙语划人庄重型，荷兰语划人敦实型，法语划人活泼型，意大利语划人娇柔型。对我国民族语言也可选取一些语言作如此归类，如蒙古语可划人强悍型，纳西语可划人庄重型，藏语可划人敦实型，维吾尔语可划人活泼型，傣语可划人娇柔型。再就我国的方言来看，我们常有这样一种感受，如说山西话敦实，苏州话娇柔、细润，北京话庄重，东北话强悍，广州话铿锵迭宕、活跃灵敏等，如果按以上五种类型来划分，那么，东北话属于强悍型，北京话属于庄重型，山西话属于敦实型，广州话属于活泼型，苏州话属于娇柔型。但这些类型的划分都是按一种语言或一种方言的总体倾向来说的，现在要对构成这些气质的要素进行详尽的分析，目前还存在较大的难度。况且，不管哪种语言或方言，都不可能是纯粹属于某一类型的。实际存在的语言或方言，多数都是混合型的。这与语言类型分类法对世界语言的分类一样，哪一种语言也不是纯粹属于单一一种类型。

语言的这种文化气质，使它与文化的各个组成部分处于整体的和谐之中，是一个有机组合的整体，其中各个部分彼此适应，处于一种系统平衡之中。

决定一种语言的文化气质，有多方面的因素。因为语言与其他文化现象处于共生共存共同发展的相互作用之中，每一种文化现象对语言的文化气质都有或多或少的影响；同时，语言的文化气质也感染其他文化现象。但在这众多因素相互作用之中，最初恐怕是地理环境，即环绕人类社会的自然界，对一个民族的文化气质，包括语言文化气质的形成具有最根本的影响。

地理环境包括作为生产资料和劳动对象的各种自然条件，诸如地形、土壤、气候、水流、矿产、动物、植物以及其他生态条件。在人类早期互相隔绝的不同地理单元内生活的人群，人的因素都是相同的，不同的民族、不同的人种在智能和体能上不存在多大的差别，但自然环境却是千差万别的。因此，自然环境不仅影响不同民族社会发展的道路，而且也铸造着各个民族文化整体的特点，其中也包括这个民族的语言所独具的文化气质。例如，北方的蒙古族牧

民，纵马在辽阔草原，在风雪黄沙中游牧，彼此高声呼唤，造就了强悍的民族文化气质，也形成强悍的语言气质特征。苏杭的人民，生活在潺潺流水、鸟语花香的鱼米之乡，在小片田地上耕作纺织，更多的是低声细语，亲近相处，造就了温和的文化气质，形成了娇柔型的语言气质特征。

地理环境与语言的关系，过去语言学中有地域语言学和语言地理学，但前者研究语言传播，后者研究等语线，都不涉及文化气质问题。研究语言的文化气质，是一个新的课题，是对语言作整体考察所得到的新认识。

语言的文化气质在语言结构上是由什么样的物质因素表现出来的呢？上文说到，语言的文化气质指的是一种语言在交际过程中使说话人和听话人在心理上得到的某种感受，这种感受受整个自然环境与文化环境的制约，它不完全决定于语音、词汇、语法所具有的结构特点，但最终还是由语音、词汇、语法、语义等语言构件综合作用而形成的整体印象所给予的。正因为是整体印象，所以它不容易通过语言要素的单项的线性分析得到，而必须把若干单项特点综合在一起才能形成。例如北京话的庄重是由于音节构成长，鼻尾音和复合元音多，无浊辅音和塞音尾，词汇以双音节单词占优势，语速慢，说起话来态度较为从容，故显得较为庄重；而苏州话浊辅音多，单元音音节丰富，有入声尾，声调起伏大，一般音频较高，语速快，故显得娇柔细润。

思考题

1. 简述世界语言的概况和中国各民族语言的历史与现状。
2. 如何看待母语危机？如何认识母语与传统文化之间的关系？
3. 科学发展对人类语言认识的深化过程说明了什么？
4. 如何认识语言的文化性质？
5. 如何看待语言与其他文化现象之间的关系？
6. 可以从哪几个层次来研究语言的文化价值？
7. 什么是语言的文化气质？
8. 语言如何表现不同的文化气质？对你所熟悉的语言进行相关分析。

参考文献

［德］格里姆：《论语言的起源》，载［苏］兹维金采夫编：《19世纪和20世纪语言学史：概要和摘录》，俄文版第1册，莫斯科，1962。

［美］爱德华·萨丕尔：《语言论—言语研究导论》（中译本），商务印书馆，1964。

［苏］布达可夫：《语言学概论》（中译本），时代出版社，1956。

[苏] 叶·斯捷潘诺娃：《恩格斯传》，人民出版社，1955。
F. Boas：Handbook of American Indian Languages，Introduction，1919.
阿巴耶夫：《语言史和民族史》，载《民族问题译丛》1957年第2期。
岑麒祥：《语言学史概要》，科学出版社，1958。
陈松岑：《社会语言学导论》，北京大学出版社，1985。
陈原：《社会语言学》，学林出版社，1983。
金克木：《艺术科学丛谈》，三联书店，1986。
拉法格：《革命前后的法国语言》，商务印书馆，1962。
罗常培：《语言与文化》，国立北京大学出版，1950。
马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，人民出版社，1978。
裴特生：《十九世纪欧洲语言学史》，科学出版社，1958。
[日] 桥本龙太郎著，余志鸿译：《语言地理类型学》，北京大学出版社，1985。
王蒙：《四月泥泞》，春风文艺出版社，1994。
赵世瑜：《二野思维：地理环境影响人类历史的新解说》，载《光明日报》1989年7月19日第3版。
《王国维文学美学论著集》，北岳文艺出版社，1987。

第四章

语言的人文生态环境

第一节　人文生态环境中的语言

一、人文生态环境的定义

“生态环境”指的是各种生物、生物群落之间构成的一种相互竞争、相互依存、协同进化的互动式联系的特定地域空间。

“人文生态环境”即是指人类社会各种不同文化所共同组成的一个相互之间处于互动式联系和影响状态的人类文化大环境。在人类社会中，特定的文化体通常要与其所处的地理环境内其他不同的文化产生交互作用，并与其他文化体及其环境组成一个功能整体，这就是所谓的文化生态系统。“文化生态系统”是文化生态学的中心概念。在文化生态系统中，不同文化之间有各种复杂的网络和链条，这是文化物质和文化流动的具体表现。在同一文化内部，各种亚文化相互作用并受环境制约而达到平衡。

人文生态环境可分为宏观环境和微观环境。整个人类社会可视为一个大的人文生态环境，即宏观的人文生态环境；小的如一个语言社群、一个村落也可以视为一个微观的人文生态环境。在整个人类社会这个宏观人文生态环境中，包含着若干个大大小小的文化体，各个文化体都是这个大生态系统的一个组成部分。它们通过各种形式的文化交流和接触，而达到系统（环境）中的文化信息流动。人文生态环境中的各个文化体通过各种文化信息的流动来达到吐故纳新的目的，即从别的文化中吸收新的、有益于本文化体发展的成分。与此同时，本文化体所创造出来的文化现象也通过这种文化信息流动而被别的文化体所吸收。

在微观的人文生态环境内部，信息的流动通常是在不同区域、不同阶层等

亚文化体之间进行。通过亚文化之间文化信息的流动，使文化内涵得到进一步的综合和提炼，从而使该文化体在宏观人文生态环境中更具竞争实力。文化信息的流动不仅是横向的，而且是纵向交错性的。一个文化群体在不断创造新文化，从别的文化体中吸收新文化的同时，还要从他们的先辈那儿继承优秀的文化传统并把它们发扬光大，传给自己的下一代，这就是文化信息的纵向流动。在人文生态环境中，文化体之间的发展水平往往是不一致的，一些发展水平相对滞后的文化群体，在历史的某一个层面上，曾经吸收了别的文化群体中的某些文化因子，至今仍完好地保留着，而这些文化因子在其原发文化群体中已经完全消失或消失殆尽了，从而形成了纵向文化流动的一种交错性。

在人文生态环境中，文化体之间的交互作用并不始终都是平等的你来我往，抑或可以说，文化体之间平等的互动关系始终就没有存在过。有些文化，由于其自身有着较强的适应性和包容性，或者虽不具备这些特性，但由于其依附集团在军事、政治、经济等方面都具有比周边其他文化群体更强的实力，因此，更容易推动其文化在其周边地区的传播，甚至跨地域传播。而政治实力弱小的集团，其文化通常只在本集团内部纵向传播，即一代代地传承下去，很少能对周边的集团产生深刻的影响。这就是人文生态环境中文化交互作用的不平衡性。

对于来自强势集团的文化传播，弱势集团往往并不总是被动地接受，越是经济发展相对滞后的文化群体，保留并传承本群体传统文化的意识就越强烈，从面对外来文化不得已接受的同时，也会产生一些抵触甚至抗拒的态度。这种态度一方面可以保持相对微观的人文生态环境中文化的多样性，但它同时又导致生态环境中文化差异的增大，对环境中各文化体之间的平衡发展会产生负面的影响。

人文生态环境中各文化体之间的关系是一种“链状”关系，是互相依存的关系。强势集团的文化之所以得到迅速的发展，除了自身微观生态环境不断自我调节、自我发展以外，还不断地从周边文化中吸收并消化有益于自身发展的文化因子。我国的主体民族文化——汉文化就是在其发展的历史进程中不断吸收、整合、包容周边各文化群体的文化成分而形成的。如果没有汉文化对周边文化的吸收和融合，今天的中国主流文化会发展成什么样，谁也无法预料。弱势集团的文化发展更离不开强势文化的推动。强势文化通常是其所处时代先进文化的典范和代表，弱势集团只有在不断地进行自我调节、自我更新的同时，从强势文化中吸收先进的文化成分，以充实、丰富自己，才能赶上时代的步伐。

文化的多样性、差异性是人文生态环境的主要特征，任何文化集团和

文化个人都不能无视这种多样性和差异性的存在。在人文生态环境中，各种互有差异的文化一方面在不断地竞争生存空间，那些适应性比较强的文化体在竞争过程中不断发展、壮大，而适应性较差的文化体则在竞争中逐渐失去领地并最终退出社会历史舞台。这有些类似自然界物种进化过程中的“优胜劣汰”、“适者生存”。另一方面，各个文化体又需要相互吸收、相互补充、协同发展。世界上任何事物的发展都不可能是孤立的，“红花还需绿叶配”，人文生态环境中文化的多样性是人类社会发展的必然趋势。

二、人文生态环境与自然生态环境的异同

人文生态环境是人类社会各种互有差异的文化现象的互动作用所营造出来的一种氛围。因此，它与自然生态环境之间存在着本质的不同。

首先，人文生态环境是人类自主性的文化行为所营造出来的。文化的流动不是自然的流动，而是不同文化群体之间相互接触、交流和影响所产生的。文化群体之间的相互沟通所产生的文化信息流动，最终可能会导致某些文化体发生从量变到质变，这些都不是自然形成的，而是由人的主观意志来支配的。而自然生态环境中能量的流动则是自然的行为，如大自然中的风向、水的流向、阳光的照射、部分植物的春华秋实、部分动物的冬眠春动、候鸟的季节性迁移等都完全是遵循自然形成的规律，不存在行为实施主体的任何主观意识。

其次，自然生态环境的变化具有明显的周期性和规律性。在自然生态环境中，包括作为高级生物的人在内的各种生物的活动都按照其既定的生物节律来运行，不会发生混乱。因此，由于生物的活动所导致的自然生态环境的变化也遵循着一定的周期性轨迹。当然，这种周期性变化主要还得归功于地球的主要能量来源——太阳以及地球自身的公转和自转。总之，自然生态环境的发展变化是周期性的，有规律可循的。而人文生态环境的变化则处于一种非线性的浑沌状态。人文生态环境中的文化群体不计其数，文化群体之间不同文化体的相互作用是没有规律可循的，一种文化对另一种文化的浸透直到最后完全实现文化替代，这其中虽然有人类自主性行为的因素在起主导作用，但谁也无法为这种浸透和替代拟订一个时间表。因此，人文生态环境中的文化变迁不像自然生态环境的变化那样有周期性、有规律可循。

再次，自然生态环境中各个成分之间的联系是通过营养关系建立起来的，即通过食物链把环境、生产者、消费者和分解者连成一个整体，构成生态系统

的营养结构[①]。所谓“食物链”是指生态系统内不同生物之间在营养关系中形成的一环套一环的链条式的关系，即物质和能量从植物开始，然后一级一级地转移到大型食肉动物。构成人文生态环境的是人类所创造的各种丰富多彩的文化现象。文化自身是无生命的，文化的生命力、活力来源于其创造者——人。因此，不同文化体之间不存在类似自然生态环境“螳螂捕蝉，黄雀在后”、“大鱼吃小鱼，小鱼吃虾米”那样的食物链。人文生态环境中文化体之间存在的各种复杂的网络和链条，是同一生态系统中不同文化体之间文化信息流动以达到相互充实，亦即是文化体之间进行能量交换的纽带和桥梁，与自然生态环境中的“食物链”有着本质的区别。在多文化竞争的过程中，一些文化可能会因跟不上时代发展的步伐而被人们所摒弃，被先进的文化取而代之，但它并不是作为“美食”被先进文化所吞噬，而是作为一种文化底层，保留在其原使用者甚至征服者的文化替代品当中。

作为一种会创造文化的高级生物，人与自然界众多有生命的物种之间有着本质的区别，因此，由人类创造出来的众多文化现象的互动作用所营造出来的氛围，即人文生态环境与自然生态环境存在着上述诸多差异。但作为地球上众多生物中的一员，人类的行为又与其他生物的行为存在着不少共性。因此，人文生态环境在与自然生态环境又有不少共同之处。

首先，生态环境当中各组成部分之间都保持着一种动态的联系。在自然生态环境中，各组成部分都处在一种不断运动的状态，各成分之间以环境为依托，在动态中进行能量的转换。表面上看，环境好像是静态的，但在生态系统各成分的互动作用下，也在进行着缓慢的变化。人文生态环境中各组成部分之间也是在不断运动发展的过程中相互沟通，相互联系。文化的流动和文化体之间物质和信息的交换是通过文化群体在地域空间上的流动来实现的。文化群体的流动导致了文化的传播，在一定的地域空间内，当一个文化体的物质和信息流动达到一定的值时，便会造成环境中其他文化体或其中的某一文化体受到冲击而发生质变。

其次，人文生态环境和自然生态环境都具有一种自动调节的功能，通过自动调节以适应环境的发展变化，从而保持生态环境的相对平衡。当系统的某一部分出现机能异常时，这种异常就可能被不同部分的调节所消除。生态系统的组成部分越多样，能量流动和物质循环的途径越复杂，其调节能力就越强。相

---

① 在自然生态环境中，生产者主要指的是绿色植物。凡能进行光合作用并制造有机物的植物种类，包括单细胞的藻类，均属于生产者。消费者主要指各种动物，它们依靠植物所制造的有机物质而生活。分解者指各种具有分解能力的微生物，包括细菌、真菌等。分解者在自然生态系统中的作用是把动、植物尸体分解成简单的化合物，再重新供生产者使用。

反，成分越单纯，结构越简单，其调节能力就越小。但是一个生态系统的调节能力再强，也总是有一定的限度的，超出了这个限度，调节就不再起作用，生态平衡就会遭到破坏。人文生态系统的调节主要体现在各组成部分内部的自我调节，表现为文化群体对外来文化现象的适应以及流动中的文化体对异域环境的适应。与自然生态系统所不同的是，人文生态系统中的调节常常会受到外来力量的干预。处于弱势的文化集团往往不能按照自己的需要来对本集团的文化进行调节，而总是处于对强势文化被动接受的局面。在特定的地域空间和时间内，处于强势的文化集团（文化体和文化群体）常常能左右其所在的人文生态环境中文化的发展趋势。

再次，在自然生态环境中，物种之间为了得到更多的生存空间和资源，常常需要进行竞争，在竞争中取得优势的物种将更加发展壮大，并更具竞争力，而失利的物种则群体的发展会受到限制，并导致萎缩，失去与其他物种竞争的实力，最后从自然界中消失。人文生态环境中各文化集团、文化群体、文化体乃至不同亚文化之间也存在着竞争。文化集团之间的竞争实力主要表现在科技的先进程度、经济的发展程度以及政治和军事力量的强弱。在竞争中取得优势的文化体将更大范围地占据其所在的人文生态环境中的各个领域，融合其他文化体，从而在该生态环境中形成单一的文化体制，并以更快的速度向邻近地域空间渗透和传播。而在竞争中失利的文化体则跟自然界中的某些失去生存空间的物种一样，逐渐萎缩，并最终退出社会历史舞台。

最后，任何生态系统都不是孤立的，都与外界发生直接的联系，会经常受到外界的冲击。当外界的干扰超过生态系统自动调节能力的一定“生态阈值”时，这种调节能力就会降低或消失，以致引起生态系统的结构和功能失调，甚至系统崩溃，即生态平衡破坏或失调。生态系统自动调节能力的强弱与生态系统结构的多样性和功能的完整性有关。生态系统内部小生态环境类型越多，生物种类越丰富，由各种生物组成的食物链越复杂多样，则生态系统的组成与结构越复杂，自动调节能力就越强。因为能量流动和物质循环能够通过多种途径进行，当一种途径受阻，其他途径可起代偿作用，从而维持生态系统的平衡。反之，生态系统的组成和结构越简单，自动调节能力就越弱。自然生态环境中的这一法则也适用于人文生态环境。在人文生态环境中，文化信息和文化物质在文化群体之间的流动呈单向进行时，便会加速生态环境中文化多样化向单一化的发展，减弱生态系统的自动调节功能以及文化个体（即生态系统的各个组成部分）的自我调节能力，从而导致人文生态系统的失调。

三、语言与人文生态环境的关系

语言是人类在劳动过程中创造发展出来的，因此，同其他文化现象一样，语言也是一种文化现象。那么，它也就是人文生态环境中的一个组成部分，而且是最基础、最核心的部分。作为一种文化现象的语言，它不可能脱离一定的人群、一定的环境而存在，而在任何人文生态环境中，离开了语言，任何文化间的互动和交流也都将无法进行，这就是语言与人文生态环境之间的关系。

在人文生态环境中，不同语言之间的交互作用是生态系统进化、发展的一种推动力。同一地域空间内的语言，通过接触、交流，将各自所承载的文化传输到邻近的文化群体（亦即语言使用者群体），以语言信息的流动来推动文化的信息的流动。语言在人文生态环境中的流动是精神文化传播的主要途径，宗教思想、哲学思想离开了语言就无法在异文化群体中得到宣扬和传播。反过来，物质文化在人文生态环境中的流动也促进语言的交往。一种器物（生产工具或某种显性的劳动成果）从一个文化群体流动到另一个文化群体，如果该群落的语言中原来没有表示该器物的名称，必然要从该器物所出的文化群体语言中借用原来表示该器物的名称，或者自己创造一个新名词来指称该器物。无论采取哪一种形式，这个新词的出现都是人文生态环境中文化物质流动或交换的结果。语言之间的接触和交流丰富了人们的精神文化，与此同时，文化交往所造成的物质和信息流动也使处于共同人文生态环境中的各种语言得到了充实和发展，这是生态环境中文化多样化、语言多样化所带来的好处。

当然，人文生态环境中各种语言的发展水平是有差别的，这种差别主要是由于人类社会不同文化群体之间政治、经济、军事力量的不平衡所造成。一些文化群体由于政治、经济、军事力量远远超过其邻近的其他文化群体，其语言便借助这种力量逐渐占据其他语言的领地，成为强势语言。强势语言首先以相邻各文化群体（语言使用者群体）共同交际媒介的身份出现，进而完全取代其他语言的位置，成为特定地域空间内（微观人文生态环境）惟一的交际工具。而与此同时，政治、经济、军事力量薄弱（或者根本就不具备军事力量）的文化群体则处于被动接受的局面，母语的功能（交际范围）受到极大的限制，成为弱势语言。强势语言的渗透范围不断扩大的同时，弱势语言的使用范围在不断缩小，这就是人文生态环境中的语言竞争。语言之间的竞争首先表现为交际领域的竞争。在多语言群体共同生活的环境内，语言之间的接触造就了大量的双语人（或多语人），一部分语言群体甚至90%以上或全部为双语人。而语言之间的竞争又给不同语言进行了不同职能范围的分工，但这种分工只是暂时的，随着语言竞争的进一步深入展开，强势语言将最终渗透并占据所有的

交际领域。

当然，政治、军事上的征服者并不总是文化上的胜利者。在中国历史上，征服者的语言文化最后完全同化于被征服者的例子并不鲜见，远的如南北朝时期的鲜卑人，近的有清王朝的统治民族——满族。

随着强势语言的不断渗透、冲击，弱势语言的使用者群体渐渐被瓦解，人们纷纷放弃自己的母语而转用交际领域广、表达功能强的语言，弱势语言逐渐面临生存的危机，伴随着最后一批使用者的辞世而成为“死亡”的语言。

人文生态环境中的语言之间，除相互竞争的一面，也还有“协同进化”的一面。由人类文化共同组成的人文生态环境是由一个个微观环境构成的大环境。从共时的角度来看，一些微观的人文生态环境结构比较简单，语言文化呈现出单一化，而另一些则结构比较复杂，多文化、多语种共存。从历时的角度来考察，无论是结构简单的人文生态环境，还是复杂的人文生态环境，都经历了漫长的历史发展过程。即使是在一些语言文化呈单一化格局的人文生态环境中，也曾经经历过多文化、多语种并存、共同发展的历史阶段，经历过强势语言与弱势语言之间对交际领域的争夺。在多语种并存的人文生态环境中，语言结构之间的相互影响、相互借鉴是语言共同发展的主要表现形式。从当今使用人口众多的英语、汉语等语言的词汇系统和语法结构不难看出，任何一种语言，无论发展到多高的水平，都需要从别的语言中吸收有用的语言成分来不断地充实和丰富自己。以汉语为例，在汉语西北方言中，出现了较明显的表现语法意义的形态，这显然是受到当地阿尔泰语影响的结果。在粤方言中，有相当一部分词在普通话里无法找到对应形式，而与壮侗语却都存在意义上的联系。吴方言区和闽方言区现在属于单一语言区，但历史上这里曾经分布着大量的越人，他们所使用的语言在结构上与汉语大相径庭。战国以后，越人从东南沿海一带外迁，或融入南下的汉族，汉语吴、闽两大方言产生，古越人的语言成分在这两大方言中留下了一些痕迹。这表明，汉族进入东南沿海以后，越人语言并非即刻就消失，而是与汉语共生共存，经历了一段时间的竞争、磨合和协同发展。如果历史上没有周边众多的语言为汉语提供了丰富的素材，今天的汉语会是什么面貌，谁也无法预料。

第二节　语言对人文生态环境的要求

作为一种特殊的文化现象，语言对人文生态环境有着强烈的依附性。任何一种语言只有依附于特定的环境，拥有固定的使用人群，语言使用者内部有强烈的认同感和共同的文化基础，使用该语言的社区在相当长的一段时间内处于相对稳定的状态，没有大的社会动荡出现，那么，这种语言就可以长期稳定地

发展下去，不会出现生存危机。在多文化多语种共生共存的地域空间内，语言使用者群体必须公平地对待其周边的语言，用尊重、理解的态度去对待对方，才能营造出一个平和的人文生态环境，才有利于语言间的共同发展。以下分别详尽论述语言对人文生态环境的各种要求。

一、聚居的使用者群落

任何一种语言，离开了使用者就像植物离开了土壤和水分一样无法生存下去。人类历史上数以万计的已消失的语言无一不是因为失去使用者群落而失去生存的根基。因此，稳定而且聚居的使用者群落是一种语言在特定的人文生态环境中得以生存下去的根本保证。

根据人文生态环境开放程度的不同，或同一环境中语言数量的不同，语言对使用者群落规模的要求也不完全一样。在开放的社会环境中，文化信息的流动量大，传播速度快，更新速度快，这就要求语言使用者对来自其他语言的新词术语、新产生的文化现象有一定的适应能力和接受能力。而对新文化现象的适应能力和接受能力又与群体内部的自我调节能力通常是成正比的。群体（微观人文生态环境）的自动调节能力越强，适应和接受能力也就越强，反之则越弱。根据生态学的原理，生态系统越是呈现出多样化，结构越复杂，自动调节能力就越强。这里，我们不妨把自然生态系统的多样化比拟为人文生态环境中文化个体的多样化，文化个体越多，系统的结构越复杂，自动调节能力就越强，对外来文化现象的适应和接受能力也就越强。简言之，语言使用者群落的规模越大，就越有利于对来自其他语言的新词术语、语法结构、新文化现象的适应、消化和接受。语言使用者群落的规模只是语言适应、消化和接受外来成分的因素之一，不是主要因素，更不是惟一因素。如果使用者群落的规模太小，而又处在一个开放的社会环境当中，那么，在群落内部，对新旧文化信息的转换缺乏一个自我调节的空间，又没有足够的群体力量来抗拒外来文化对本体文化的渗透，则很容易全盘放弃母语而转用外来语言。

在封闭的人文生态环境中，文化信息的流动量小，传播和更新速度缓慢，文化群体（语言使用者群落）对缓慢变化的周边环境和外来的微弱冲击力有足够的适应和应付能力，即使是很小的文化群体（语言使用者群落）也能长期维持母语和本群落传统文化。比如，生活在贵州西部高寒山区的一些川黔滇支系的苗族，由于生活环境交通闭塞，很少与外界来往，尽管多为一二十户的小村落，又处在其他民族的包围之中，仍能长期保留本民族语言和传统文化。滇、黔、桂毗邻地区的一些散居仡佬族能将母语和本民族文化保存至今，多数也是环境因素所造成。

语言使用者群体聚居在共同或相邻地域空间可以保持语言结构的稳定性，对于人口覆盖面小的语言来说，使用者群体聚居一地是保证语言传统延续下去的一个重要条件。由于居住在共同的地域环境中，在经济和文化生活上保持着密切的联系，彼此之间使用母语交际的频率高，这样就可以长期保持语言结构的高度一致性。分布在我国贵州省南部的布依族现有人口三百多万，是一个高度聚居的民族，他们共同的民族语言——布依语也因此内部差异较小，没有方言之别，根据语音、词汇和语法的差异仅分为三个土语，各土语之间的通解率可达60%以上。广西壮语北部方言的人口覆盖面也比较广，使用者在1000万人以上，内部差别也较小，仅分为8个土语（包括云南东部的丘北土语和广东西部的连山土语）。总之，语言内部一致性高，方言变异小是使用者聚居、母语使用频率高所造成的，这种状况有助于语言规划和制订统一的文字系统，从而有利于语言稳定、持续地发展。

相反，语言使用者群体的居住地如果很分散，则会加速语言的分化。由于环境的阻隔，居住在不同地域空间里的同一语言的使用者群体之间长期缺乏经济和文化上的往来，彼此间缺乏用母语进行交流的机会，随着时间的推移，同一语言在不同地理环境中各自产生了一些新的语言成分（主要是词汇），语言结构发展的步伐也随着各自所在的人文生态环境开放程度的不同以及所接触的周边语言和文化群体的不同而不一致，从而导致语言结构之间的差异增大，通解度降低，产生方言或次方言的分化，严重的甚至发展为不同的语言。仡佬族语言是说明地域阻隔导致语言分化的最好例子。

分布在贵州省贞丰、关岭一带的仡佬族和分布在广西隆林县的仡佬族历史上曾居住在同一地区，即贵州省的遵义、仁怀一带，都自称为“哈给”。由于历史原因，于200多年前（大约在公元18世纪末）先后分别向南迁徙至今天的居住地。经过200多年的地域阻隔，两地的语言结构发生了很大的差异，这些差异主要表现在语音方面。广西隆林的仡佬族（“哈给”支系）由于处在一个相对封闭的环境中，至今仍保存着一些较古老的复辅音，如（pl、bl），和比较完整的浊塞音体系（即b、d、g），在贵州省遵义县平正一带残存仡佬语中也有复辅音pl，而分布在贵州省西南部贞丰、关岭、晴隆一带的仡佬族（“哈给”支系）由于与其周边的布依、苗、汉等民族较早就有接触和交往，语言的发展速度较快，声母系统已大大简化，复辅音pl、bl已发展为同部位的腭化音、浊塞音只有b、d（贞丰），体系已不完整，而且出现频率极低，音值也不稳定。

由于存在语音上的差异，再加上语言结构上其他方面的不同，比如词汇、语法结构、习惯表达法等，两地的母语通解度已大大降低。目前，广西隆林三冲仡佬语和贵州贞丰、晴隆、关岭一带的仡佬语虽然被划为同一个方言，但实

际上相互之间已经无法用母语进行交际。仡佬语的其他方言群体也普遍存在因地域阻隔而加剧语言分化的现象。如贵州安顺市郊的仡佬族与水城硐口一带的仡佬族虽然都自称“告”，但语言结构差别之大（主要是语音和词汇）已经达到了不同方言之间的差异程度。

综上所述，对于一种语言来说，尤其是人口覆盖面小的语言，使用者群体居住集中，而且长期保持经济、文化上的联系，从而形成一个良好的母语使用环境，一方面可以确保语言结构朝着统一的方向发展，减少内部差异，增加通解率，使使用者群体内部的每一个成员都觉得用母语交际起来很方便，从而增加对母语交际的信心。另一方面，在多语共存的人文生态环境中，同一语言使用者群体的成员之间在各种场合都采用母语交际，可以增强群体的认同感，这对维系母语的生存和发展尤为重要。相反，如果语言使用者群体居住分散，在经济、文化上长期缺乏联系，只会越来越加剧语言内部结构的分化，通解率降低，最后发展为不同地区同一语言使用者群体内部只能借助另一种语言来进行交流，长此以往，相互之间的认同感便会降低。这种状况对语言，尤其是已处于濒危状态的语言的生存与发展极为不利。

二、强烈的内部认同感

所谓认同感，指的是使用着同一种语言的群体内部成员相互之间承认对方是自己群体的一分子或承认自己与对方同属于一个群体。

语言使用者群体的认同感对于人口覆盖面大，且在多语种多文化交融的人文生态环境中充当族际语的强势语言来说，可能并不十分重要。因为首先，强势语言有着庞大的使用者群体，不存在生存危机；其次，强势语言的使用者通常为单语人，在语言使用上没有选择的余地，群体内部其他成员是否认同，都不会影响其对母语的选择；最后，强势语言的使用者在心理上往往抱有一种优越感，在多语种使用者参与的交际场合中，认同自主权常常掌握在他们手上，被迫使用强势语言作为中介语的人们常常抱着希望得到强势语言使用者群体认同的心理。因此，以强势语言作为母语的人有权决定是否认同对方，同时也因此而漠视或淡化这种权利。

而对于人口覆盖面小，使用者居住又相当分散的弱势语言来说，使用者群体内部成员之间相互认同却是非常重要的，它直接关系到母语的生存和发展。

在特定的人文生态环境中，弱势语言的主要特征之一是使用者群落分布的不连贯性，即本来就很稀少的使用人群分散穿插在其他语言的使用者群体之间。这样一来，弱势语言就被人口众多的强势语言使用者群体分隔成一个个孤立的语言岛，每一个语言岛要想求得生存和发展，除了自身强烈的自我意识

外，还必须与邻近的同语言群体保持永久的联系，以壮大自己的力量。地域的阻隔一方面会割断同一语言使用者群体之间经济、文化上的往来，使他们相互间随着时间的推移而感情淡化了；另一方面，也会导致一些语言变异的产生，使来自不同地区的同一语言的使用者容易对对方的语言产生陌生感和不适应感，从而影响在交际过程中对母语的选择。这样就要求他们相互之间要有强烈的认同感，这种认同包括对地域的认同和对语言变异的认同，即无论对方来自哪一个地区，都是使用同一种语言的“同胞”，无论对方的语言与自己的语言有多大的差别，只要能进行沟通，就是“咱们”共同的母语。这种认同感一旦建立起来，一方面将有利于因地域阻隔而出现变异的弱势语言重新朝着统一的方向发展，另一方面也将有助于弱势语言的使用者群体树立起维护母语，将母语发扬光大的信心。

在我国西南地区，存在着许多人口覆盖面很小而使用者又很分散的小语言（弱势语言），在这些语言当中，大多数语言的使用者群体内部都有着相当强烈的认同感。但这种认同感不是建立在共同的经济生活和文化心理的基础上，而是建立在群体内部成员之间相互联姻的基础之上，即以血缘关系面不是以地缘关系为纽带来维系语言使用者群体，尤其是存在地域阻隔的群体内部成员之间的情感。一些语言群体，为了维系母语的生存和发展，不惜远涉崇山峻岭，也要找到会说本群体语言的村落去联姻。一旦两个村落之间有人建立起婚姻关系，那么，以这两个家庭有亲缘关系的社会成员都将成为彼此的亲戚朋友，彼此信任，可以用母语来说掏心窝的话，即语言认同，否则，即使相互认识也只能用区域性族际语进行交流。贵州省贞丰县后山村与坡帽村相隔约 30 千米，步行需六七个小时，两村村民绝大多数为仡佬族，20 世纪 70 年代以前，两村长期保持着相互联姻的关系，直到后来打破民族界限通婚，这种状况才有所改变。仡佬族之所以不惜山川阻隔也要与同族[①]联姻，最主要的原因是受母语认同心理的驱使。20 世纪 70 年代以前，贵州西部散居的仡佬族社会仍然处于一种相对封闭的状态，一些村寨中还有相当一部分人属于只懂母语的单语人，一些人的观念认为，与外族通婚，第二语言必然进入家庭，这样对只懂母语的老人和孩子不方便，同时也不利于将祖宗留下的语言传下去。有些地区甚至以是否会讲本群体的语言作为择偶的主要条件[①]。总之，实行族内婚是母语认同的需要，与此同时，通过婚姻关系建立起来的母语认同感对弱势语言的维护与发展确实也起到了很大的促进作用。

与强烈的认同感相伴随的是强烈的排异心理。弱势语言群体的认同感是建立在一定的血缘关系基础上的，在认同范围内，语言结构具有高度的一致性，

---

① 仡佬族同族联姻也有一定的规定限制，如同姓不联姻，同族但不同支系不联姻等。

语音、词汇或语法上表现出细微的差别都将被视为不同的语言或同一语言中的不同变种，交际时不能使用母语，而使用族际语。贵州省西南地区的布依族相互之间根据语言在语音和词汇上的差异区分为“布央”、“布依”、“布那”等分支，各分支又均自称为“布依”。在交际场合中，除非相互之间已经很熟悉，否则只用汉语而不用布依语进行交流。与布依族相比，苗族不同支系之间的认同感更加淡薄，造成这种情况的原因是苗族内部各支系之间鲜明的方言差异和风俗差异。贵州省贞丰县境内居住着两支使用着不同方言的苗族群体，一支使用苗语黔东方言，一支使用川黔滇（西部）方言，由于方言差异太大，相互之间交流只能用汉语，在一些地区尽管同住一个村，但相互间也很少往来，也互不通婚。

弱势语言群体内部这种语言情感上的排异心理很不利于母语朝着统一的方向发展。在当今社会语言竞争异常激烈的情况下，弱势语言使用者群体应该充分认识到母语所面临的危机势态，放弃狭隘、片面的地域观念和小团体观念，对母语内部的各种地域变异和支系变异采取广泛的接纳和认同态度，这样才能有利于缩小语言内部的差异，使母语朝着统一的方向发展，从而壮大母语在多语共存的人文生态环境中的竞争实力。

三、共同的文化基础对保护弱势语言的必要性

共同的文化基础包括共同的生存方式、生产方式、宗教信仰和生活习俗，对于使用同一语言的群体来说，共同的文化基础也是非常重要的，尤其是对于面临生存危机的弱势语言来说，共同的文化基础更显得十分重要。

我国现有民族 56 个（包括主体民族汉族和 55 个少数民族），使用着 100 种语言，语言与民族的数目不对等，不是每一个民族使用一种共同的语言，而实际情况要复杂得多。有些语言同时覆盖多个民族，如汉语不仅是汉民族的共同语，也是回族、满族、土家族、仡佬族等民族中绝大多数人的母语。有些民族则同时使用着几种甚至十几种语言，如瑶族就使用勉语（瑶语支语言）、布努语（苗语支语言）和拉珈语（壮侗语族侗水语支语言），另有一部分人使用平话（汉语的一种方言）。藏族除使用着内部分为四个方言的藏语而外，还分别使用着属于羌语支的嘉戎、木雅、道孚、史兴、尔苏、贵琼、扎巴、却域、纳木义等语言。

尽管语言使用者群体和民族之间不能划等号，但构成民族的共同文化基础与语言使用者群体之间的文化基础并不矛盾。人口覆盖面跨越民族界限的语言，其属于不同民族的语言使用者之间也有着广泛的文化联系。语言本身就是一种文化现象，此外，语言作为其他文化事象（即各种有形的和无形的文化

现象）的传载工具，其自身在不同民族之间横向流动的过程中，也将其他文化事象从一个民族传播到另一个民族，或从该语言原所属民族向周边民族辐射。因此，使用同一语言的不同民族之间，除了本民族自身独有的一些文化事象以外，也同时具有一些与其他共同使用一种语言的民族相同的文化事象。因此，跨越了民族界限的语言，其所服务的各民族之间也具有一种广泛的文化基础。

人口覆盖面小的语言，其使用者群体通常等于或小于一个民族。群体内部的语言文化带有明显的地域特征。在特定地域空间内虽然有着较高的统一性，但从整体来看，各地区之间的差异还是非常突出的。强烈的地缘观念使人们形成了一些狭隘的文化偏见。将地区间一些语言上和生活习俗上的差异视为难以逾越的鸿沟，相互之间很难建立起普遍的认同，从而影响整个民族的语言和文化朝着统一的方向发展。

建立共同的文化基础是维护和发展弱势语言（小语种）的关键的一步。民族语言和民族文化的地域差异是历史形成的，很多表现出较大共时地域差异的民族语言和民族文化在历史上的某一时期都曾经是高度统一的。由于民族迁徙、文化接触等因素造成的地域阻隔和社会文化阻隔，使统一的语言文化逐步分化[①]。弱势语言使用者群体（民族）应该对本群体（民族）的历史和传统文化有充分的认识，充分挖掘本民族传统文化中优秀的、为大多数人所能接受的东西，并把它发扬光大。同时还应该打破保守的地域观念，对本群体（民族）其他地区优秀的文化采取广泛接纳、普遍认同的态度，这样就有利于建立共同的文化基础。有了共同的文化基础，在多语种多文化共存的人文生态环境中，弱势语言的地区性差异将逐渐减少，朝着更加统一的方向发展。

首先，有了共同的文化基础，语言使用者群体内部相互间的认同感将进一步加强，彼此的接触和交流会更加频繁，在不断的交流过程中，地区之间的文化差异（包括语言上的差异）不断得到磨合，同时也是在相互间频繁的接触和交流过程中，更多共同的文化现象和语言现象才会不断地被挖掘出来。

其次，在共同的文化基础上充分发掘各地区广泛接受的优秀文化成分，并将其发扬光大，使人们对本群体（本民族）的文化产生自豪感，对自己的母语不再采取鄙弃的态度，而是引以为荣，从而增加在各种场合使用母语的信心。

最后，有了共同的文化基础，使用同一种语言的人们便有了更多的参加共同文化活动的机会，在活动中，来自不同地区的共同语言使用者便可以更加增

① 也有一些现时的语言和文化体是历史上通过文化整合、不断融合周边语言和文化体（包括有亲缘关系和无亲缘关系的）而逐渐形成的。

进了解，相互团结，使该语言群体发展成为一个密不可分的团体，从而增强该语言在人文生态环境中的竞争能力。

四、稳定的语言社区

稳定的语言社区是指在特定的人文生态环境中，使用某一种或几种语言的人群在一定的时期内相对稳定，人口的增加和减少处于自然状态，没有大规模的人口外迁或内移，保持社区内人口自然发展的相对平衡。社会的平衡和稳定发展，必然带来语言文化的平衡发展，弱势语言只有在平衡发展的状态下才能得到维护和生存。

语言的覆盖面大小，即语言使用人口的多少和分布地域的大小，是决定语言交际功能和应用价值的重要因素之一。因此，在特定的语言社区里，由于社会不稳定因素所造成的人口急剧增加或减少对语言的交际功能和应用价值都会产生影响。

有三种原因会造成特定语言社区的人口减少。

第一，人口迁移。这里主要指原来使用某一种语言的人群从原居地向外迁徙至另一个陌生的自然环境和人文生态环境中，从而造成原居地的人口急剧下降。外迁的原因有自然灾害和社会动荡两种，无论哪一种原因都会使原居地的人口大规模减少，缩小语言的覆盖面，使语言的交际功能大大萎缩。外迁至陌生环境的人们对新的环境需要有一个适应过程，一方面是对自然环境的适应，外迁的民族通常都需要寻找与原居地在自然地貌和气温、海拔高度都相似的地理条件生活，如果这一愿望无法得到满足，则面临着要去适应新的自然生态环境。另一方面是对新的人文生态环境的适应。为了避免与迁入地住民发生利害冲突，外迁的民族通常要寻找一片未被开垦的处女地来定居，如果这一愿望无法得到满足，则面临着必须去适应新的人文生态环境。在对新的环境的适应过程中，本民族文化必然要作出一定的牺牲。比如在原居地是稻作民族，到了新的环境中，由于自然生态条件的限制，只能种植玉米或其他农作物，原来的一些稻作文化内容必然会改变，语言中所反映出来的这些文化内容也会随时间的推移而消失，代之以另一套农业文化（比如玉米）词汇，而这些文化现象由于是对新的自然生态环境和人文生态环境的适应过程中产生的，因此，必然带有当地土著文化的烙印，并从而与原居地的文化（语言）形成了差别，加大了本民族语言（文化）内部相互沟通的难度。

第二，自然灾害。自然灾害包括地震、飓风、海啸、火山爆发、大面积饥荒、旱灾、水灾、传染病，等等。对于覆盖面大、分布地域广阔的语言来说，自然灾害所造成的语言社区人口减少对语言的生存和发展也许并无多大妨碍，

而对于一些使用人口很少的语种来说，任何形式的大规模非自然减员都是致命的打击，自然灾害也不例外。如1998年7月17日，一场里氏7.1级的大地震，导致巴布亚新几内亚东桑敦省2200人死亡，上万人流离失所；分别使用着4种不同语言的4个村子被夷为平地，其中的两村庄居民死亡人数高达1/3。这些语言使用者本来就已经很少，遭到如此惨重的损失，更是雪上加霜。与地震一样，饥荒和干旱给人类造成的灾难常常也是非常惨重的。如17世纪中叶爱尔兰历史上著名的“马铃薯大饥荒”就造成了100多万人的死亡，10年内使其人口从800万减少到650万，其中多数为农村人口，由于爱尔兰语主要通行于农村地区，因此，大饥荒加速了爱尔兰语的衰落。20世纪八九十年代，非洲东部的索马里、苏丹一带常年干旱，仅1991到1992一年的时间，索马里全国5岁以下的儿童就有四分之一死亡。1998年苏丹全国2900万人口中有10%面临饿死的危险，加之内战不止，更导致事态的急剧恶化。苏丹境内总共有132种语言，其中17种语言只有不到1000人使用，经受如此沉重的打击后，估计所剩已不多了。此外，各种疾病，尤其是来自境外的传染性疾病也会给人类带来毁灭性的灾难。16世纪初，西班牙人到达墨西哥时，当地土著人口据估计为1500万，而仅仅在100年后的1620年，就有90%的土著民族死于欧洲移民带来的疾病，人口减至160万人。14世纪欧洲因黑死病而死亡的约有2500万人。

第三，战争。无论在古代还是现代，战争对人类文明的破坏都是直接的、蓄意的、有针对性的，种族之间的战争和仇杀常常以彻底消灭对方为目的，结果导致族群（包括特定语言的使用者群体）人口锐减，甚至灭绝。例如，20世纪90年代中期发生在非洲中部某国的种族大屠杀直接导致50多万人死亡。20世纪的两次世界大战，全世界直接死于战争的就有3000到4000万人。第二次世界大战期间，太平洋和印度洋岛屿上的一些族群也因陷人侵略者的战火中而导致本族母语的危机，并最终消亡，成为战争的祭品。我国贵州中西部的安顺、普定、六枝一带，元、明时期属西堡长官司，曾是仡佬族先民的一个主要聚居区。14世纪末至15世纪末近100年的时间，先后9次遭到当时的明王朝政府以及水西土司的武力征服，致使人口大量减少，仅在1478年的一次屠杀中，当地仡佬族就有2200余人遇难，130余人被俘，700余名老幼被掠走，数千件兵器及牛羊遭抢夺，578座村庄遭烧毁。18世纪末，贵州西南部安龙、兴义、册亨、贞丰一带的王囊仙起义失败遭镇压以后，贞丰、安龙毗邻地区的布依族村寨十寨九空，多数人不是被屠杀就是远走他乡，留在本地的人为避免杀身之祸，也不得不隐瞒自己的民族成分，放弃本族母语。如今这一地区的人口虽申报布依族，但已完全转用汉语。

同样，非自然的人口急剧增加，也会造成人文生态环境的不平衡发展，是

特定语言社区发展的一个不稳定因素。当一个语言社区在特定时间内，另一种语言的使用者急剧增加，并远远超过本土语言使用者的数量时，本土语言的生存和发展在一定程度上必然会受到威胁。首先，社区内共同存在两种以上的语言，语言的接触是必然要发生的；其次，外来语言由于在使用人口上占有优势，在接触的过程中往往会反客主，占据更多的交际领域，本土语言的使用者为了交际的需要，必须学习外来语，于是出现了一批双语人，而外来语言的使用者由于在交际过程中握有主动权，无需对本土语言有太深入的了解；第三，随着语言接触和文化接触的进一步深人，本土语言的交际范围渐渐缩小，在很多公共场合丧失了交际功能，本土语言的使用者群体中，双语人不断增多，甚至出现只掌握外来语的单语人；第四，交际范围的缩小和交际功能的不断丧失，使本土语言的使用者群体对母语的应用价值开始产生质疑，一部分人开始改变其语言观念，在各种交际场合中回避使用母语，并用自己的思想和行为去影响自己身边的人，外来语言进人家庭，更多的人放弃母语而成为只懂外来语的单语人，本土语言出现生存危机，并最终退出历史舞台。

五、语言群体间的相互理解

在多种语言、多种文化共存的人文生态环境中，不同语言、文化之间的接触和交流是难以避免的，矛盾和冲突也会时常发生。由于同一生态环境中各民族、各语言群体（文化群体）社会历史发展过程的不同，经济和文化发展水平上的悬殊，群体规模大小不等，导致不同群体（民族）之间不同语言观念和文化心态的产生。在特定环境中，人口占大多数，母语作为区域性族际语，并代表先进文化的群体，往往容易产生一种文化优越感，对群体的语言备加推崇，漠视同一生态环境中还有其他语言和文化的存在，一部分人甚至会对其他群体（民族）的语言和文化持蔑视、诋毁的态度，由此而引起的文化群体之间、民族之间的矛盾甚至武装冲突并非罕见。在人口、语言交际功能和文化等方面都处于弱势的群体，常常会产生两种绝然不同的文化心态。一种是对本群体（民族）的语言和文化备加推崇，视母语和本群体（民族）传统文化为至高无上，蔑视甚至诋毁任何外来的东西，容不得本群体（民族）中有半点崇尚其他民族文化的心理和现象的存在。这种心态对弱势语言文化维护有一定的积极作用，但它将母语传统文化视为一个封闭的系统，阻碍不同语言文化间的交流，也同样不利于弱势语言（文化）的生存和发展。另一种心态是对母语和传统文化全盘否定，对外来语言和文化无条件接纳，认为本群体（民族）语言和文化各方面都不如外来的，对母语和传统文化采取轻视甚至诋毁的态度，容不得自己身边有使用母语、推崇本群体（民族）文化的心理和现象存

在。这后一种心态是导致弱势语言和文化不断衰落，并最终走向消亡的主观原因（内部原因）。

人类社会任何一种语言和文化都是在漫长的历史发展过程中形成的，都或多或少地与别的语言和文化发生过接触和交流，始终处于封闭状态的语言和文化是不存在的。任何语言和文化都需要从其他语言、文化中吸收有益的成分来不断丰富和充实自己，才能保持旺盛的发展势头，就像大自然中的花草树木，需要沐浴阳光雨露，需要从土壤中不断地吸收养分一样。人文生态环境中多语言多文化共存的局面有助于不同语言之间的相互接触和交流，也只有在不断的接触和交流过程中，语言和文化才能得到进一步的充实和发展。

上文所描述的几种心态对人文生态环境中不同语言文化之间的交流和发展都是极为不利的。无论是对外来语言还是对母语（本土语言）的蔑视都会造成不同语言使用者群体之间的隔阂，使其相互防范，相互猜疑，缺乏信任感。世界上每一种语言、每一种文化都是人类社会的珍贵遗产，都是人们在漫漫历史长河中通过智慧和辛勤的劳动创造出来的物质和精神财富，每个人都应该像珍惜自己的生命财产一样去珍爱它们。语言覆盖面大小不同是客观存在的事实，但任何一种语言在特定的文化环境中都能够成为充分表达人们的思想、展现人们的精神世界的工具。脱离了特定的文化环境，表现力再丰富的语言也会显得力不从心。试想一下，如果用英语来吟诵纳西族的东巴经，用日语来吟诵傣族的贝叶经，那会给当地人一种什么样的听觉效果。因此，在多语共存的人文生态环境中，不同语言之间只有使用者群体规模大小的不同、交际职能分工的不同，而不应存在结构优劣之分。任何人都应该像珍爱自己的语言文化一样去珍爱周边兄弟民族的语言文化，做到相互尊重，相互理解，才能够营造出一个良好、和谐的人文生态环境。这样的环境才有利于各种语言和文化沿着自己固有的轨迹发展，也有利于不同语言文化之间的协同发展。

第三节　人文生态环境对语言发展的影响与制约

人文生态环境是由人类社会各种各样的文化现象构成的。各种文化都是其所属的文化群体在漫长的历史过程中创造并发展的。不同的历史遭遇和经历造就了各个文化群体特有的文化心态（民族心理素质），历史形成的不同区域分布加大了不同文化群体之间文化心态的差异性，不同文化群体所特有的不同文化心态、所处的自然生态环境以及同一地理环境各文化群体之间的相互关系等构成了大大小小的类型不一的人文生态环境。有容多元文化于一体的开放式的环境，有单一文化开放式环境或单一文化封闭式环境，以及多文化共存但互不相容或互不接触的封闭式环境，可概括为开放式人文生态环境和封闭式人文生

态环境两种类型。无论是开放的还是封闭的人文生态环境，都会对语言的发展产生一定的影响和制约。

在开放的人文生态环境中，语言间频繁的接触和交流一方面会使语言的结构发生变化，一些弱势语言在强势语言的影响下甚至会朝着与强势语言结构相类似的方向发展，或者出现既不是甲语言也不是乙语言的混合语。另一方面，在多语言共存的开放的环境中，不同语言群体间的接触往往会使强势语言的交际职能增加，成为不同语言使用者群体之间相互沟通的媒介，而弱势语言的交际功能则不断被削弱，从一种社会通行语言变成服务于特定社区的语言乃至家庭内部使用的语言，并最终彻底消亡。总之，开放的人文生态环境给语言发展带来的影响是显而易见的，也是学术界讨论得最多的一个课题，因此，本节重点讨论封闭的人文生态环境对语言发展、语言间的接触和交流所产生的影响和制约。

环境的封闭包括两层意思，一是地理环境（或显性环境）的可进入性较差，如地势险要、交通闭塞、江河阻隔、远离主流文化中心地区等；二是一定范围内的文化群体（或称隐性环境）的信息可互换性差，往往表现为思想保守、对来自外界的事物持谨慎态度、很难与外界进行信息沟通等。人的思想意识封闭在很大程度上与地理环境的封闭有关。历史上，民族间的战争或仇杀迫使一些文化群体（民族）逃进深山或孤岛以免遭迫害，由于长期生活在封闭的地理环境中，加之文化群体（民族）间的紧张关系，使人们在心理上与外界始终保持着一段距离。文化群体（民族）之间的紧张关系有时也能使一些地理环境并不闭塞的文化社区在心理上与外界隔离开来，成为一个封闭的人文生态环境。

在封闭式的人文生态环境中，通常以单语制为主，社区内全民使用一种语言，或为母语，或为某一历史时期转用的其他民族的语言（也成为母语），其他的语言只在少数或极个别交际场合中使用。由于极少受外部其他语言的影响，母语的语言结构以相当缓慢的速度发展。语音上保存着古音的完整音位体系，词汇方面也由于社会发展速度缓慢而极少出现新词术语，语法体系的发展变化则更慢。在语言接触方面，由于闭塞的地理环境的限制，一些语言群体长期与外界保持着隔绝，处于封闭式的自我发展状态，与外界的语言很少发生交流。如使用独龙语的人们（独龙族），生活在山高谷深的独龙江流域一带，一年之中有一多半的时间大雪封山，外人进不去，山里人出不来，因而与外界发生语言接触的机会相当少。在多语种多文化共存的地区，封闭的语言社群总是与周边的语言社群在心理上保持着一定的距离，与外界在语言、文化方面的交流通常是单向的，即在群体之间的交流过程中，语言文化信息的流动通常是由外向里，很少是从里向外。思想意识封闭的社群通常也是弱势语言使用者群

体。在多语环境里，弱势语言使用者群体中通常是大部分人或全体为双语人，除母语以外，兼通当地族际语或某一种人口覆盖面更广的语言。母语只在本群体本社区（村子或几个村子联成一片的地域）内部使用，对外则少用或不用，因此本群体的语言很少为外界所了解，让人产生一种神秘感，从而更增加了该群体与外界的隔阂和距离。

封闭的人文生态环境中，使用特定语言，延续特定文化的人们通常具有较强的群体意识，个人利益服从群体利益，一切以群体利益为重。这种意识对于语言文化的发展变化有好的一面，也有不好的一面。

好的方面。首先，它有利于语言的维护和发展，尤其是对弱势语言的保护，对维护人文生态环境中语言多样化和多元文化的格局有积极的作用。其次，封闭的人文生态环境可以增强语言的自我完善能力。由于与周边的接触较少，处于封闭式的人文生态环境中的语言需要具备一定的自我调节功能和自我完善能力，以应付环境的发展（虽然这种发展是缓慢的）对语言的需求，如加强语言自身的造词能力以抵消语言使用者群体对外来词的抗拒心理。再次，在封闭的人文生态环境中，语言的个性化特征可以得到充分的发展，即使是亲属语言，乃至同一种语言的不同方言，长期处在相互隔绝的状态，各自沿着一定的轨迹发展，随着时间的推移，语言（或方言）的个性化特征将不断发展，共性减少。语言的个性得到发展是语言结构丰富的标志，也是人文生态环境中语言多样化的一大特征。

封闭式的环境对语言发展所带来的不利因素也是显而易见的。首先，语言间的相互交流受到了限制。人文生态环境中各组成部分之间的交互作用是动态的，各文化体、文化因子在动态中求得发展和生存。语言作为文化现象中的一种，在动态发展的人文生态系统中，也少不了要与同一环境中不同的语言发生接触，也只有在语言间的接触和交流过程中，语言的各个子系统才会得到更加完善和发展。而封闭的环境给语言间的相互接触和交流构成了一种障碍。一方面，使用弱势语言的双语人在对外交流的过程中始终使用的是强势语言，而他们的母语对外界来说却置于一种神秘的、不为人所知的状态。另一方面，强势语言的使用者（以强势语言为母语的人）在族际交流过程中始终持有一种文化优越的心态，对周边的弱势语言除了满足某种不太健康的“猎奇”心理而外，很少会认认真真地去学习甚至掌握这些语言。因此，在封闭的人文生态环境中，弱势语言除仅有一小部分词汇能进入强势语言，成为强势语言的地域方言词汇而外，很少能对强势语言产生影响，也就更谈不上语言间的相互交流了。其次，封闭的人文生态环境对语言结构的发展也是一种极大的制约。长期处于封闭环境中的语言，由于缺乏与外界的交流，其结构上的发展速度是相当缓慢的。同时，封闭的环境往往会使处于该环境中的人们养成封闭的意识，思

维长期停留在具象的层面上，抽象思维能力比较欠缺，不善于想像。表现在语言上是结构单一、少变，缺乏内容连贯、情节完整的长篇语言素材。人们在语言使用上墨守成规，缺乏一种对母语结构的创新精神。这当然也与处于封闭环境中的弱势语言缺乏一套适合该语言结构并为该语言使用者群体广泛接受的文字体系有关。

文化语言学的先驱，美国语言学大师萨丕尔曾经说过："语言，像文化一样，很少是自给自足的。"封闭的人文生态环境中，语言的传统得到了完善的保存，语言的个性得到了充分的发展，这对世界语言多样化来说是有利的一面。然而，世界总是在不断向前发展的，任何人文生态环境（这里指微观的人文生态环境）都不可能长期处于静止的状态，同一环境中不同文化体之间总是处于一种互动的关系之中，不同语言使用者群体之间的接触与交流就是这种互动关系的具体表现。在接触和交流的过程中，语言间的接触和影响是必然要发生的。各种语言，尤其是弱势语言，如何在语言接触当中既使自己能够得到充分的发展，同时又能保持自己的个性特征，是摆在语言使用者群体面前的一个难以抉择的问题，也是语言工作者们需要认真研究的一个重大课题。

第四节　人文生态环境中的语言竞争与协同发展

从目前的形势看，世界语言的发展趋势似乎是英语、汉语等几种人口覆盖面广的语言占据着传播媒介中的各种重要位置，而且功能越来越强大，职能范围越来越广，有取代世界所有语言的势头。而事实并非像表面看起来那么简单。世界上各主权国家（有本国传统民族语言）的政府和人民，一方面为了与世界接轨，要求本国人民掌握和学习外国语言以便学习先进国家的技术和文化，另一方面也在牢牢地控制着本民族语言（本国国语）应该占有的文化和技术阵地。在有条件地吸收外国语言成分的同时又竭力想限制外语对本国主流文化所产生的消极影响。这在那些历史上曾经有过世界影响的国家和民族中表现得尤为突出。在多民族的主权国家内部，官方语言（即国家标准语）的推行使国内其他民族语言的职能范围受到限制，但各种语言的使用者群体也并非因为必须学习国语而放弃母语的使用权，而是在国语和母语之间进行了职能的分工。在一些国家，一些人口覆盖面较广的语言甚至向国家标准语（官方语言）的位置发出了挑战。世界上有些国家不得不将几种语言确定为官方语言，这就是语言竞争的结果。语言之间除了相互竞争以外，还有协同发展的一面。在多语种多文化并存的人文生态环境中，不同语言、不同文化之间彼此相互影响，并从对方那里吸收有益的成分不断丰富、充实自己。一个主权国家内部多种官方语言并存的现象虽然是语言竞争所致，但这一方面也反映了同一社会环

境中语言间的协同发展。在现代社会中，信息的传播方式多种多样，除了传统的书、报、杂志以外，电影、电视、电脑网络等电子传媒的出现使信息的传送变得更加方便快捷。作为各种传媒主要应用工具的语言和文字在一个国家内部，官方语言是理所当然的首选对象，而没有取得官方语言地位的其他民族语言，除少数可在一定的地域范围内发挥有限的传媒作用外，绝大多数则被排除在现代媒体的传播职能以外，受到冷落。这些语言大多是没有传统文字，或虽有传统文字，但因缺乏科学合理的体系而不被该语言使用者群体中的绝大多数人所接受的弱势语言。

一、多语环境中的语言竞争

在大千世界中，无论在任何环境，只要存在两种以上性质相同或相近、相互间有共同需求和利害冲突的事物，就必然存在竞争。人类社会所使用的语言也不例外。现今世界上仍在通行的语言数以千计，但只有极少数的语言分布在特定的地域内，为单一的语言社团服务，绝大多数语言则存在着分布地域上的交叉或重叠。这种存在着语言分布交叉或重叠的环境，我们称之为“多语环境”。在多语环境中，由于不同的语言之间存在着共同的生态要求，因此，相互之间的竞争也就在所难免。在讨论语言之间的竞争之前，我们不妨先看看自然生态环境中物种之间的竞争。

自然生态环境中，当两个物种利用同一资源（食物、空间等）时便会发生物种间的竞争。物种越相似，它们共同的生态要求就越多，竞争也就越激烈。因此，生态要求完全一致的两个物种在同一群落中就无法共存，这是一条基本的生态学原理，叫作竞争排除原理。两种具有相同生态要求的物种在发生竞争时，总是导致一个物种排除另一个物种。但是，如果在两个物种重叠的分布区内，其生态要求发生分化，使它们在食物、居住地和筑巢地点的选择上略有不同，那么，这两个物种就有可能在重叠的分布区内长期共存。

自然界物种间的竞争可归纳为三个特点，一是物种间需要利用共同的资源；二是物种间有共同的生态要求；三是在竞争中一个物种将另一物种完全从分布区中排挤掉。

人文生态环境中语言之间的竞争在很多方面与自然界物种间的竞争有相似之处。首先，语言之间的竞争也是为了利用共同的资源，这些资源是语言的使用者、使用场合和使用方式等。在多语环境中，语言间的相互渗透是在所难免的，语言使用者群体之间的相互交流必然要以某一种语言作为中介，或者相互学习对方的语言，于是便出现了双语（或多语）现象。哪一种语言能成为群体（民族）间的中介语言，或以哪一种语言作为主要的学习对象，便成了语

言间相互竞争的目标。一种语言一旦成为族际中介语，便能够争取到越来越多的使用者、使用场合和使用方式，这些都是多语环境中语言竞争的资源。一种语言对这些资源占有得越多，便越有希望在竞争中战胜对手（即其他语言）。其次，语言之间的竞争很有可能会出现两种结局，其一是某种语言将其他参与竞争的语言从所在的人文生态环境中完全排挤出去，使该环境成为一个只通行一种语言的单语环境，这是与自然界物种竞争相似的地方。其二是多语环境中竞争的各方或经过竞争后保存下来的一些语言，相互协调，进行交际职能上的再分工，共同发展。

语言竞争与自然界物种间的竞争也有不同之处。首先，自然界物种间的竞争是不同物种自身生存能力和适应能力的较量，排除外力干预的因素，竞争各方完全凭借自身的实力去击败其对手，并最终独占生态环境中的资源。而语言竞争并不是这样的。我们知道，不同语言之间在构造和表现能力上并不存在整体绝对的优劣。正如著名人类语言学家洪堡特所说："每一语言都拥有一种无法限定的能力，即不仅本身灵活善变，而且能够包纳越来越丰富、越来越高深的思想。"那么，决定语言在竞争中胜败的关键因素是什么呢？是每种语言的使用者群体，即该群体在政治、经济、军事、文化等方面的实力。在多语环境中，一些语言凭借其所依附的群体（民族）在政治、经济、文化等方面的优势地位而成为语言群体间的交际媒介，即族际中介语，从而取代了同一人文生态环境中其他语言在很多领域的交际职能，并最终完全战胜对手，成为该环境中惟一通行的语言。其次，语言间竞争是可以超越地域范围的，这是电子媒体时代语言竞争的一种新模式，也是自然界物种之间的竞争所不具备的。在电子媒体、网络和远程教育高度发展的今天，一些语言，如英语，以其作为现代高科技信息载体的地位，远离其主要使用者群体所居住的地域，而深人其他语言的分布区域，与当地语言在各种职能范围内进行竞争。事实上，这种竞争模式早在电子媒体时代以前就已经出现了。宗教的传播所带来的境外语言与本土语言在精神文化的层面上也展开了竞争，但这样的竞争未能造成语言间的交际职能替代，通常仅仅对本土语言产生结构上的一些影响，其中主要表现在词汇方面。相比之下，教育文化的远程传播所导致的语言竞争造成的语言间的交际职能的替代要更彻底一些。一个国家的官方语言在其国内超越分布地域的语言竞争中往往占有绝对优势的地位。

我国目前很多濒危语言的发展历程都可以作为语言竞争的例证。

在我国，今天很多面临消亡的语言过去都曾经拥有大量使用者。如仡佬语历史上曾经是我国分布地域广阔、人口众多的民族——仡佬族（包括其先民僚人和濮人）所使用的语言。历史上多次出现的民族大迁徙使原本为仡佬族聚居区的很多地方成了多民族杂居区和多语言交融的社会文化环境，出现了仡

佬语与汉、彝、苗、布依等民族语言之间的生存竞争。经过激烈的角逐，在许多地区，仡佬语逐渐失去了对使用者、使用场合等资源的控制能力，丧失交际职能而最终退出历史舞台。今天，零星分布在贵州省中西部地区的仡佬语仍在与汉、彝、苗、布依等语言的竞争中苦苦挣扎着，使用者在一天天地减少，通行的地区在一天天地萎缩。如果没有外来力量的干预，可以断言，在不久的将来，仡佬语将从人文生态环境中被完全排挤掉。

二、生态系统多样化与语言间的协同发展

自然界物种之间的竞争一方面使一些物种因无法得到充足的资源而从生态环境中消失，这个现实是客观存在的，也是严酷的，是一种“优胜劣汰”、“适者生存”的自然选择。另一方面，自然界中的竞争又是无止境的，在竞争过程中，取得优势地位的物种占有更多的资源，竞争实力不断壮大，而处于劣势的物种则为了适应变化的环境，也在不断地调整自身的生存方式以及对生态环境中资源的需要模式。比如，原始森林中的一些低矮植物为了获得足够的养分而寄生在高大的乔木之上。一些动物为了逃避天敌的捕食而不断提高防御技能。“瞪羚为了不成为猎豹的牺牲品就会跑得越来越快，但瞪羚提高了奔跑速度反过来又成了作用于猎豹的一种选择压力，促使猎豹也增加奔跑速度。捕食者或猎物的每一点进步都会作为一种选择压力促进对方发生变化，这就是我们所说的协同进化。”

协同进化不仅发生在自然界的物种之间，在人类与动物之间也存在着协同进化的关系。传统的关于“人”的定义是，“人会使用和制造工具”，但这一传统定义近年来随着人们对黑猩猩行为方式的观察和研究而有了新的看法。经有关专家研究发现，黑猩猩不仅会使用工具，而且还会制造工具。比如，它会用石块砸开坚果的外壳，用粗棍扩大土蜂巢的人口，会选择合适的草棍，把草棍弯折的一头咬掉，然后握紧手掌把叶子捋掉，做成一个“垂钓”白蚁的工具。还会咀嚼树叶，使其成为能吸水的“海绵”，用来吸干树洞中的水，或把狒狒等猎物颅腔中的残留脑髓吸干净。在人工环境中喂养的黑猩猩经过训练还能听懂人类语言，并运用所掌握的人类手势语言回答因特网交谈者提出的一些问题，实现了人类与“异种”之间的交谈。

自然界物种间协同进化的条件是生物多样性。在动物界，一种动物如果没有了天敌，其毫无止境的繁衍将给生态环境带来灾难性的破坏，最终也将使其自身无法适应急剧变化的生态条件而灭亡。植物的进化也是一样，古代中国文人的诗句“一花独放不是春，百花齐放春满园”，充分反映了生物多样性给生态环境带来的勃勃生机。在黄沙漫漫的荒漠中，生物种类稀少，物种间缺乏竞

争的机制，同时也就没有协同发展的机制。

人文生态环境中的语言，一方面，为了各自的生存，相互间在不断地为争取使用者、使用场合和使用方式等共同资源而进行竞争；与此同时，世界上不同语言又在这种不断的竞争当中协同发展。多语言环境中语言之间的接触和交流一方面可能会导致部分语言因交际功能的萎缩而最终消亡，这是语言竞争的一种必然结果；另一方面，在通常情况下，多语环境中相互竞争的语言之间进行交际职能上的重新分工。一些语言由于其使用者群体在政治、经济、文化等方面的优势地位而成为地域性的交际中介，而另一些语言则成为服务于特定社区、家庭的交际工具。由于民族心理以及无法割舍的民族情感，这些语言所发挥的职能在一定时期内是无法替代的。作为全社会通用语言的族际中介语，一方面不断排挤同一地域范围内的弱势语言的职能范围，但与此同时，又不断地给弱势语言注入新鲜的血液。社会发展在强势语言中表现出来的新词术语通过经济的交流和文化的传播，源源不断地流人相邻的弱势语言中，成为这些语言不同历史时期的外来词。外来词的出现往往导致这些语言中新的音素的产生，对纯外来文化的观念的表达则往往导致语法手段的借入。所有这一切，使弱势语言的内在结构以及表现力都得到了丰富和发展。反过来，作为族际中介语的强势语言，在共同的人文生态环境中与其他语言的接触过程中也不断地从它们那儿吸收有用的语言成分来丰富自己。多语环境中的不同语言之间，甚至可以说世界范围内的所有人类语言之间，就是在这种相互竞争而又相互接触和影响的状态下协同发展的。即使是已经消亡了的语言，也会在曾经与之接触、竞争过的语言当中留下一些痕迹。

语言间的协同发展也是以人文生态环境中的语言文化的多样性为先决条件的。只有在多语言共存的环境中，才会存在语言之间的相互竞争和协同发展。有了竞争，语言才会有向前发展的动力。在与外界隔绝的孤立的单语社会，语言结构发展演变的速度是极其缓慢的，语法手段和概念表达的琐赘是语言发展长期停滞不前的一种表现。开放的多语言共存的环境使语言朝着更有利于概念表达的方向和经济、简练的原则发展。同时，语言间的相互接触所导致的语言结构的相互渗透也是丰富语言和促使语言朝着经济、简练方向发展的一种途径。因此，一种语言要想得到丰富和发展，就必须与别的语言发生接触和交流，而只有保持人文生态环境中语言多样性的存在，语言间的接触和交流才会成为可能。

然而，语言之间的不公平竞争（前文已述）和强势语言群体向其所在的人文生态环境，乃至周边地域的政治、经济和文化的渗透，常常会对语言多样性构成威胁。从语言发展史来看，语言的数量在随着时间的推移而不断减少。有人估计，公元前全世界有 15 万种语言，到了中世纪，还有七八万种，到了

20世纪，就只剩下6000多种了，再过100年，世界上就可能只有600种语言了。另据美国1999年2月发表的一项调查表明，全世界只有一个人会讲的语言共有51种，使用者不到100人的语言有近500种，使用者不到1000人的语言有1500种，使用者不到1万人的语言有3500种，使用者不到10万人的语言有5000种。尽管这样的数字统计的可信程度令人质疑，但它的的确确向我们传达了这样一个信息，世界上的语言每年正以数十种的速度不断递减。很多语言在强势语言的排挤下成为濒危语言并最终将退出社会历史舞台，这并非耸人听闻。

三、现代媒体的发展与弱势语言的前景

在世界上任何国家和地区，无论有多少种语言存在，新闻和娱乐传播媒体所使用的语言都无一例外地倾向于官方语言或当地有文字的主体民族的语言。这些语言都是相对强势的语言，尤其是国家官方语言。官方语言是国家法定的传媒载体，大多有比较完善而且历史悠久的文字系统，而且文字在语言使用者群体中普及程度高。更重要的是，在很多国家和地区，官方语言通常也是国家主体民族的语言，同时也是其他民族（包括弱势语言的使用者群体）需要掌握的语言，因此，选择官方语言作为传媒的载体具有传播范围广、传播速度快的优势。在一些多民族多语言的国家，除了官方语言以外，一些具有悠久文字历史的民族语言在其所通行地区的传媒领域也起到一定的作用。在我国，解放以后制定并落实了民族一律平等的政策，各民族都有在任何场合使用本民族语言和文字的权利。20世纪50年代以来，在政府的大力支持下，有关机构和团体还为一些只有语言没有文字的民族创造了新的文字系统。在有少数民族聚居的自治区、自治州甚至自治县，除了汉语文创办的媒体外，还有用当地主体少数民族语文发行的报纸和刊物，电视、广播也有用民族语言播送的新闻和娱乐节目，如新疆、内蒙古、西藏、广西等几个自治区以及少数民族人口较多的青海省都分别有当地各主要少数民族的文字创办的报纸和刊物，有专门的电视频道或在固定的时段用当地主体少数民族的语言播送各类节目，如新疆的维吾尔语、内蒙古的蒙语、西藏和青海的藏语、广西的壮语等。

然而，能够作为传媒体出现在报刊、电视和广播上的语言毕竟只是一部分，甚至可以说是极少数，对于绝大多数弱势语言来说，其职能范围仍然局限在社区（村寨）、家庭等少数场合的口头交际上，而与现代媒体几乎无缘。造成这一现象最显著的原因是文字体系的缺乏或不完备，或文字体系缺乏广泛的群众基础。有些民族虽然有传统的文字系统，而且有着悠久的历史，但长期以来，这种文字只掌握在少数人手中，诸如用于宗教经典的传承，而不是学校教

育或大众传播，绝大多数人对这种本族文字缺乏了解和认识，更谈不上会对它产生任何民族情感。一些民族的传统文字系统由于缺乏科学性、系统性和规范性，很难改造成服务于现代教育的工具和传媒载体。如我国南方的布依、侗等民族，过去曾出现过借用汉字或改造汉字来记录本民族语言的现象，民间也流行一些用这种仿汉字的文字记录的经文手抄本，但这种文字不仅无法在群众中普及，就是在不同地区之间进行交流都很困难。一些传统民族文字，如彝文、傣文等虽然具有一定的系统性，但由于历史上只掌握在宗教职业人员手中，也未能具备应有的群众基础，终未能在现代媒体中占有一席之地。至于新创的民族文字，虽然有的已进入学校，但在教育手段上缺乏连续性，多数停留在初小的层次，而且仅作为正规教育语言的一种辅助工具，学生一旦上了更高的教学层次，本民族文字的教育也就中止了。因此，新创的民族文字还是无法在本民族群众中扎下根。例如20世纪80年代，布依文方案试行之初，在很多布依族聚居地区都进入了学校低年级的教学。各地相关职能部门也组织部分人员进行培训，但由于条件限制，培训时间很短，学员的水平无法得到巩固和提高，加之没有足够的读物提供给学员课外阅读，因此，未能达到预期的效果。民族文字未能获得本民族群众广泛接受的另一个重要原因是官方语言的影响。所有参加学习民族文字的人员都已具备一定的甚至较高的官方语言文字的水平，官方语言文字在这些人的头脑中已经先入为主，短期的突击培训很难使他们接受一种全新的文字模式。

综上所述，一些民族（语言使用者群体）即使有了本民族文字，由于文字体系自身的缺限，或由于在推行过程中出现的一系列问题，使这些民族无法发展起基于本民族文字的传媒，从而只能在这一领域中被动地接受其他的语言和文字。

至于那些从来就没有发展出自己的一套文字体系的民族，在现代媒体高度发展的今天，处境就更加不利了。在传媒不发达、社会还相当封闭的时代，无文字的民族可以通过口头的方式，传承和发展本民族的歌谣、故事等民间文化艺术形式，在辛苦的劳作之余丰富自身的精神文化生活，同时也可以使本民族语言得到不断的丰富、提炼和升华，使本民族成员对母语的感情进一步加深。然而今天，社会主流文化已延伸至每个角落，交通的便利以及城市化的发展对更多劳动力的需求，使很多深居偏远地区的年轻人走出家门，融入高速发展的现代社会大潮当中。以官方语言为载体的传媒无处不在，电影、电视、广播、报纸在任何地方都伸手可及。由于受社会主流文化的熏陶，现代山里人的生活方式也发生了变化。过去，茶余饭后，人们总要围坐在火塘边、炕沿上，听长辈们用母语将久远的往事娓娓道来；而现在，人们则是坐在电视机旁，观看用官方语言，甚至一种来自某个遥远国度的语言播送的各种节目，场景没有改

变，但传媒载体改变了，唱主角的人变了。过去，在这样的场合中，长辈最有发言权，而今天，有发言权的却是那些频繁进出大城市、见过大事面的晚辈后生。过去，男女青年在农业生产劳动之余，常常以歌传情，长辈们也经常向年轻人传授古老人流传下来的本民族古老的民歌；而现在，忙于外出谋求生计的年轻人们已无暇顾及这些传统的宝贝。他们在节庆的日子和空闲的时候也唱歌，但再也不是那带有浓郁乡土气息和古老韵味的母语民歌，而是城镇歌厅里流行的歌曲。

以歌谣、民间故事为重要支柱的民间文学是无文字民族的母语赖以维持和发展的土壤，现代媒体的迅速发展以及主流社会文化的无限延伸，对弱势语言仅存的一种惟一有效的生存方式将构成极大的威胁。由于没有基于自身文字的传媒的支撑，失去民间文学这片生存土壤的弱势语言将因缺乏艺术感召力而变得枯燥乏味，并最终被其使用者所抛弃。

面对这种已经在部分语言使用中出现的现象，学术界目前主要有两种不同的看法。一种认为，世界上任何一种语言和文化都是人类珍贵的遗产，应该对它们加以保护，对于濒临消亡的语言和文化，应该尽一切力量加以抢救；另一种观点则认为，“优胜劣汰”“适者生存”是不可悖逆的自然法则，一些语言和文化在历史进程中由于不适应发展的需要而被人们所摒弃，这是进步的表现，没有什么可值得惋惜的。在濒危语言使用者群体内部也有两种绝然不同的态度，一种认为语言和文化是祖祖辈辈传下来的无形资产，不仅不能丢掉，而且应该发扬光大；一种则认为语言只不过是一种工具，选择哪种语言作为工具要看它用起来是否方便，应该尊重个人的选择。

总之，无论在学术界还是在以濒危语言作为母语的人群当中，关于对濒危语言和文化是否应该采取保护措施的问题还没有达成共识。

思考题

1. 怎样理解生态环境？自然生态环境和人文生态环境有何本质区别？
2. 如何认识语言与人文生态环境之间的关系？
3. 语言对人文生态环境有哪些基本要求？
4. 人文生态环境中语言多样性对语言内部结构的发展有哪些积极的影响？
5. 您认为人类可以采取哪些措施来有效地维护世界语言的多样性？
6. 开放的人文生态环境对弱势语言的保存和发展有哪些积极和消极的作用？
7. 现代媒体的发展对人类语言的影响主要表现在哪些方面？
8. 结合实际，谈谈自己对维护语言生态环境的认识。

参考文献

[美] 爱德华·萨丕尔：《语言论——言语研究导论》（中译本），商务印书馆，1964。
[美] 大卫·克里斯托：《语言的死亡》，（台湾中译本），猫头鹰出版社，2001。
戴庆厦主编：《汉语与少数民族语言关系概论》，中央民族学院出版社，1992。
戴庆厦主编：《语言关系与语言工作》，天津古籍出版社，1990。
侯绍庄、史继忠、翁家烈：《贵州古代民族关系史》，贵州民族出版社，1991。
慕桂文：《人类社会协同论——对生态、经济、社会三个系统若干问题的研究》，江西人民出版社，2001。
尚玉昌：《普通生态学》，北京大学出版社，2002。
王冬桦主编：《人类与环境概论》，上海教育出版社，1999。
[德] 威廉·冯·洪堡特：《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》，商务印书馆，1999。
吴秋林、靖晓莉：《居都——一个仡佬族文化社区的叙述》，贵州人民出版社，1997。
杨振强主编：《环境意识教育》，科学出版社，2001。
张公瑾：《文化语言学发凡》，云南大学出版社，1998。
张文奎主编：《人文地理学概论》，东北师范大学出版社，2000。

第五章

文字的文化属性

第一节　文字和语言的关系

一、文字的概念及与语言的相互关系

文字是语言的书写符号，是人与人之间交流信息的约定俗成的视觉信号系统。文字的功能是记录由声音构成的语言，使其传送到远方，流传到后代。

文字是人类社会发展到一定阶段的产物，是人类文明的重要成果。自人类有了文字以后，人类社会就进入了一个崭新的发展阶段。以文字的有无作为标记，人类历史从总体上可划分为史前时期和有史时期。由于有了文字，人类历史才开始进入了文明时代。

在人类社会的发展进程中，语言是必需的，没有语言，就没有人类社会。而文字则不是必需的。世界上很多地区和民族的人们至今仍没有自己的文字。

文字和语言的关系可以从以下几个方面来分析。

1. 在符号的性质上，文字和语言在本质上都是约定俗成的符号系统。但它们有着根本的区别，即语言是一种声音符号系统，而文字是一种书写符号系统。前者通过声音传播，由人类的听觉系统接收；后者表现为图像符号，由人类的视觉系统接收。因此，语言和文字是不同属性的符号系统。

2. 在功能上，文字依附于语言，没有语言，也就无所谓文字，文字的产生和发展都是为了满足语言在时间、空间上传播的需要。《辞海》中“文字”的定义是：“记录和传达语言的书写符号，扩大语言在时间和空间上的交际功能的文化工具，对人类的文明起很大的促进作用。”这个定义以语言为出发点揭示了文字最基本的社会功能。

但在另一方面，文字作为记录语言的书写符号系统，并不仅仅是消极地记

录语言，依附于语言，它还有能动的一面，对语言的使用和发展起积极的作用。在某些方面，文字所起的功能是语言无能为力的。

从索绪尔开始的结构主义语言学，都将语言看作是中心，而文字只是派生的、次要的形式。文字只有以语言为基础，才有意义和价值。这种观念对人们的影响可以说是根深蒂固的。从文字的形成来看，不能否认文字是在语言的基础上产生的。但在此后的发展中，文字和语言的发展轨迹并不相同。文字的发展更多地受文化环境的影响。此外，文字对语言的深化和规范化，对人类思维的精密化和条理化起到了巨大的作用。

3. 文字和语言并不等同。也就是说，文字是记录语言的书写符号，而并不是语言本身。在中国的传统语文学中，由于汉字的特殊性质，人们往往将汉字与汉语混同起来。直到清代，段玉裁等人才修正了过去的错误认识，他说："圣人之制字，有义而后有音，有音而后有形；学者之考字，因形而得其音，因音以得其义。治经莫重于得义，得义莫切于得音。"（段玉裁《〈广雅疏证〉序》）在这里，段玉裁阐明了形、音、义，也就是文字、语言、概念三者之间的关系：三者并不相互等同，三者之间也没有必然的联系。在特定的人类社会中，人们借助约定俗成的有声语言来表达概念，以进行口头交际；借助约定俗成的书写符号来表达概念，以进行书面交际。文字并不能直接表达概念，如果没有有声语言作为基础，文字就没有了存在的意义。

4. 文字的书写形式和语言的类型之间，并没有必然的联系。同一种文字形式可以用来记录不同类型的语言，而一种语言也可以用多种不同的文字形式来记录。但文字类型，也就是文字记录语言的方式则和语言类型有密切的关系。

二、语言类型和文字类型

文字的发展是受到多种因素制约的，例如民族语言的特点，各民族社会、历史、文化发展的各种因素等。其中，语言因素最为重要。虽然语言因素和文字的书写形式没有必然的联系，但语言类型对文字功能的制约作用则是客观存在的。

世界上的语言按其形态可分孤立语（词根语）、黏着语、屈折语和编插语（多式综合语）四个类型。文字的类型通常是从符号的功能（即符号书写语言的何种要素）出发，将文字分为语段、表词、音节、音位（辅音或元辅音）四种类型。按文字形成和传播使用的情况，又可分为自源文字和借源文字两类。自源文字是独立发展而成的，借源文字系借用外来民族文字的符号形式创制而成。

文字的起源是图画，而它的演变大都是语言所促成的。从世界各民族文字形成和发展的历史过程中可以看到，语言类型对文字类型起着重要的制约作用。这种制约作用又因文字自源和借源的区别而有所不同。

对自源文字来说，语言类型对文字发展的制约是自然的，文字发展方向的选择也是自在的，但其中体现着语言特点对文字类型的内在的、硬性的限制，也就是说，语言的特点已从根本上决定了这些文字只能朝特定的方向发展。例如编插语，其句子是一个个复杂的编插结构，除句子外，没有通常在别的语言类型中所见到的词单位。由于其语言成分不容易从句子中分析出来，其文字也就很难过渡到语词文字，而长期滞留于图画式语段文字阶段。又如黏着语，其单音节词根极易形成音节概念，同时黏着语又广泛使用各种附加词缀，可以比较自然地分析出音节。这种语音结构单一性与构词黏着性导致了音符的产生，通常是根词中用意字，而附加词缀用音符来表达，因此，黏着语型自源文字就逐渐发展成音节——表词类型文字。对屈折语来说，有些语言易于分析出音素，例如闪含语，其根词干通常由三个辅音构成，而夹杂在根词干内的元音通过屈折变化表现语法形式或构成派生词。反复出现的根词干辅音具有强调作用，促使用这种语言的人将其作为重要的语音要素分离出来，进而创制音素文字。至于孤立语（词根语），其文字则多是表词字。以汉语为例，汉语以单音节语素为主，以单音节词为语根滋生新词，其一音一词，以声托事、因声达义的单音节词特点，决定了汉字只能是一种表词字。可见，在自源文字的发展过程中，语言类型对文字的选择限制似乎是盲目的，但实际上是以自在的、不知不觉的方式体现着选择的内在必然性。

借源文字的情况则有所不同。总的来说，一个民族在借用其他民族文字形式时，虽然借用的方式及社会、历史条件不同，但在对外来民族文字形式的选择、改造以及文字的发展方面，都体现着其语言类型对文字类型的弹性限制。如果借用的文字类型和其语言类型相符合，那么这种借源文字的发展、推广和使用一般而言都较为顺利，其文字性质也不会发生太大的改变；反之，该借源文字的发展就会困难重重，或被改造，或被废弃，或者要经过多次选择，才能创制出适合本民族语言要求的文字，这样的例子在世界各民族文字发展史上是屡见不鲜的。例如，信仰伊斯兰教的土耳其曾采用阿拉伯文字，后改用拉丁文字。腓尼基人的选择则更为曲折，在先后选用比布洛斯音节文字、伽南西奈辅音文字、乌加特楔形辅音文字以后，最终采用了纯辅音音位文字。汉字系民族文字也有类似的情况，例如日本，其语言属黏着语，历史上借用汉字后，最初通过音读、训读的办法，借用汉字表达日语。借助表词字可以表达不变化的根词干，而在表达黏着语中用词缀系统表示词的语法形式时则遇到很大困难，不得不创制假名音节字母。又如契丹大字和女真字，因契丹语和女真语都是同属

阿尔泰语系的黏着语，在借用汉字造字时，必然要采用各种手段来表音，契丹人进而创制了表音的契丹小字。尽管文字的借用受到诸多非语言因素的影响，如地域相近、贸易往来、宗教信仰、文化辐射等，使文字选择具有某种特定历史条件下的机遇性或偶然性，但在绝大多数情况下，语言类型总是通过改制或多次选择的曲折方式体现出其对文字类型的弹性限制。

需要说明，这种弹性限制只限于文字符号的功能，即文字符号书写语言的何种要素，而不是文字符号的形式本身。文字的符号形式是可以被广泛借用的，因为符号形式本身并不和语言相联系。语言类型对文字类型的制约虽然有时表现并不明显，但却一直起着内在的作用。这种作用一般通过特定的社会、历史、文化条件得到体现，因此并不是绝对的，而是一种有弹性的制约作用。

承认语言类型对文字类型的制约作用及其对文字发展的重要影响，有着重要的意义。首先，因为人类的语言是多种多样的，因此，人类使用的文字自然也各有特点；其次，语言自身的发展以及文字借用过程中发生的一些质变都不是文字自身的阶段性的机械发展，而是由语言特点所决定，也就是说，文字并不是按语段文字、表词文字、音节文字、音素文字这样从所谓的低级文字向高级文字顺序、依次发展。这就需要我们抛弃文字发展的机械进化论，代之以语言类型对文字类型制约作用为核心的文字发展多元论。

三、文字对语言发展的能动作用

文字是记录语言的书写符号系统。作为一种记录语言的工具，文字的职能不仅仅是消极地记录语言，完全依附于语言，它还有能动的一面，即它还是促使语言丰富和条理化以及思维精密化的积极工具。用文字进行书面写作实践的增加，可以为语言创造一个适合于其丰富和扩大专有词汇的环境，同时，又能使语言在句法和文体方面更加具有精确性和灵活性。口头语言是瞬息即逝的，它是人脑活动的直接表现，时间上短促，组织上粗糙，具有不确定性，而且不可能进行反复的修改加工。而由文字表达的书面语言，却可以反复推敲、润色和加工，使之结构严密，达到言简意赅、淋漓尽致的效果，促进语言的丰富、精炼和规范化。也只有通过文字，人们才能表达系统、深刻的思想和理论，有助于人类思维的精密化。这些特点，是各种成熟、完备的文字体系所普遍具有的。

文字对语言的能动作用还表现在，文字是为了克服语言不能传于异地、留于异时的缺陷而形成的，文字在这一方面的作用超过语言。特别是像汉字这样的超方言文字，还能够起到超越方言区别，促进语言统一的重要作用。汉字对汉语的记录，采用了一种相当独特的方式，即以字形与语义直接发生联系，能

够“形入心通”。因此，汉字便在一定程度上摆脱了一般文字对有声语言的依附性，而成为一个相对独立的信息传载的符号体系。汉字的字形蕴涵着丰富的信息，既利于认读，又给人以联想以至想像的余地。如“氵”、“口”、“木”、“纟”，都是由事物的形状发展而来的。从“氵”旁，即可知其代表“水”，进而联想到水的天然容器，如江、河、湖、海、港；水的活动，如流、淌、泄、泻、洗；水的作用和影响，如湿、沉、浮、浸、溶；除水以外的液体，如酒、油、汁、汤、汗、泪，等等。汉字的这一特点使其超方言性表现得尤为突出。清末学者陈澧说过：“声不能传于异地，留于异时，于是乎书之为文字。文字者，所以为意与声之迹也。”众所周知，汉民族方言林立，在八个大方言中还可分出若干次方言以及许许多多的土语，相互之间差异极大，但通过汉字，不同方言间的人都可以进行交流。在这个意义上说，汉字在维系整个民族的发展，促进语言的统一、民族文化心理的凝聚方面，都起着巨大的作用。

文字对语言的能动作用，还表现在文字有时可以改变与之相应的语音形式。这在汉字中也很常见。汉字读音有一种十分突出的类化现象，即出现频率低的字音向出现频率高的字音靠拢。具体情况有两种：一是同谐声字的类化，如：“洽”，正音是 xiá，现在读 qià，如“洽谈”读 qià tán，是从“恰”（qià）字类化而来；“谱”，正音是 bǔ，现在读 pǔ，如“乐谱”读 yuè pǔ，是从“普”（pǔ）字类化而来；“溪”，正音是 qī，现在读 xī，如“小溪”xiǎo xī，是从“奚”（xī）字类化而来，等等。二是多音字的类化。当一个字有两个以上读音的时候，人们往往会不自觉地用常用的音来取代不太常用的音，这就使得原来的多音字变成了一音字。如“呆”字原来有 dāi 和 ái 两个读音，dāi 用于“呆傻”、“发呆”等，使用频率较高；ái 仅用于“呆板”，使用频率较低，现在人们逐渐把“呆板”的“呆”也读成了 dāi。这都是由于汉字字形的相同或相似而造成的语音的变化，是文字影响有声语言的典型例子。

第二节　文字的文化属性

文字是人类发展到一定阶段的产物，是人类文明的成果，是特定历史时期的文化现象。恩格斯在《共产党宣言》1888 年英文版的注释中，针对“阶级斗争的历史”，指出“这是指有文字记载的历史”①，强调了成文历史和史前史之间的质的差异，而这一差异是以文字的有无为标志的。正是有了文字，人类历史才进入了文明时代。文字在人类文明史上的重要作用，充分说明文字是一种文化现象，文化属性是文字的基本属性之一。

① 《马克思恩格斯选集》，第 1 卷，第 251 页，人民出版社，1965。

长期以来，人们对文字的认识偏重于其社会功能，强调其本质是一种交际工具。这是文字最基本的性质，但不是对文字的全面认识。因为文字一旦产生，它就与民族文化整体的其他部分形成了不可分割的密切联系，其文化属性就会鲜明地体现出来，成为它的基本属性之一。因此，不仅要认识到文字作为交际工具的社会功能，还要把文字看作是一种文化现象，是民族文化整体的一个重要组成部分，只有这样，我们对文字的认识才能是全面的。

文字的文化属性有以下几个方面的表现。

一、文字是民族文化继承、发展、传播的重要载体

语言文字都是文化现象，但就历史上的文化功能而言，文字的重要性在很多时候都超过语言。由于语言是不断发展和变化的，而用文字保存下来的文化成果，却不会因为时代的更迭而改变甚至消失，它能够比较完整系统地为后人保存一个民族的文化成果。特别是容量巨大、思维精密的文化成果，单靠口头语言是难以进行完整、系统地保存和发展的，只有文字才能提供确定化、精密化、而且在一定基础上可以不断进行提高的可能性。作为民族文化继承、发展、传播的重要载体，文字对于一个民族的文化发展有着不可估量的作用。维吾尔族有《福乐智慧》、彝族有《宇宙人文论》，傣族有五百部叙事长诗，如果没有文字，这一切都无从谈起。

在这方面，汉字的作用是最为突出的。汉字悠久的写作传统和浩如烟海的光辉文献，使汉文化得到更好的继承、传播和发展。哲学、思想如诸子百家的著述；社会、历史如“二十四史”洋洋巨著；文学艺术如楚辞、乐府、唐诗、宋词、元曲，另有唐宋八大家、四大小说；军事、科技如《孙子兵法》、《齐名要术》、《农政全书》；类书巨著如《艺文类聚》、《册府元龟》、《永乐大典》等，这是汉民族文化各个学科的知识总汇，各种历史、哲学、宗教、文学、科技、民俗的文献，共同构成汉民族文化的总的体系，是千百年来汉族先民创造活动的结晶和见证。汉字文献把汉民族的过去、现在和未来联结在一起，把汉民族精神生活及其发展的全部历程，都完整地、系统地保存在汉字文献的宝库之中，代代传承并发扬光大。很难想像，如果没有汉字，没有源远流长、汗牛充栋的文献，汉文化还会如此光辉灿烂、博大精深。以汉字为载体，汉文化还广泛传播到境内的各个民族地区以及整个东亚地区，并形成了一个以汉字为主要标志的“汉字文化圈”，极大地增强了中华民族文化的凝聚力和影响力。从这个意义上说，汉字对汉文化继承和发展所起的作用，是语言所无能为力的。

二、文字是民族文化的凝聚体

民族的语言文字，是民族文化心理中一个极为敏感的因素。在很多民族中，文字已经成为民族文化特质的标志和表现，是一个民族最有活力而又最为稳固的精神文化纽带。之所以有这样的作用，是因为文字不仅仅是一种交际工具，它还是民族文化的凝聚体。这里可从两个方面来认识。

第一，文字是语言的书面形式，它和民族的认知特点、思维模式往往有着内在的一致性，文字形式和其他民族文化形式同样也有着内在的一致性。在这一方面，汉字的特点也是最鲜明的。汉字的构形模式，和汉民族的文化心理高度统一，也和汉文化的其他形式有着许多共通之处。

汉字的构形，包括两个方面的内容，一是结构功能，二是形体特征。汉字的构形模式，凝聚着汉民族先民群体的心灵智慧，展现着这一群体文化心理或思维模式的各个方面。

汉字的发展特点，和汉民族特别是汉民族先民思维方式的形象性，即具有注重经验的综合、直观、感性顿悟特征的思维方式是有密切关系的。在造字时，汉民族要尽可能地做到以形表义，而在认字时，又总是习惯于以形及义。以“六书”为框架的汉字造字理论，集中体现了汉字在结构功能上以形表义、音义兼顾的特点。

汉字构形的首要特征无疑是其方块形态。汉字的这种方块特点，和汉族先民方形嗜尚的心理特征是密切联系的。在汉文化中，“方”是一个极重要也极具理想色彩的范畴。汉民族先民的空间概念，可用一个“方”字来概括，“方”可指“天下大地”、“四境之内”，也可指“邦国”。作为价值观念和审美意识的标准，“方”可以表示“道理”、“准则”、“楷模”、“礼法规矩”、“正直贤良”，等等。因此，汉民族先民在生产、生活中，也都尽可能地符合这一标准。人们营造自己的生活空间，如房屋、院落乃至城市时都取方形结构，甚至连听觉、视觉、味觉上的五音、五色、五味等也都分别与“五方”（东西南北中）相配，也呈方块形结构。汉字方块状的形体特征，显然和汉民族这一文化心理是相适应的。汉字和汉文化其他要素的关系，也正说明了这一点。

第二，文字在长期的使用过程中，成为民族文化特质的标志形式，成为民族文化中具有核心地位的组成部分。文字与民族的传统文化相依存，它与民族的历史文献同在，文字中凝聚着民族的经验和智慧。一个民族的精神和文化素质固定由某一种文字形式来体现，在长期的历史承袭过程中形成一种习惯势力，使这种文字成为该民族文化的特点之一，成为该民族传统文化中重要的组

成部分。文字的文化性质既体现在文字形式本身之中，也体现在用该种文字所记录的文献之内。

以汉字为例，由于汉字有大量的文献以及汉字字义的稳定性，因此，汉字古籍文献不仅记录和承载着汉民族文化的发展，更作为一种宝贵的文化财富，激发着汉民族对传统文化的无限热爱，成为维系民族共同体的文化纽带和重要标志。傣族也是如此。傣族民间千百年来用传统文字书写各种宗教、文学、医药、军事、科学等文献，包罗万象，数量之多，目前仍难以统计。这些傣文文献现在被人们通称为“贝叶经”，它们是傣族文化中最为璀璨的部分，早已被人们视为傣族文化的标志，人们将傣族文化称为“贝叶文化”，道理即在于此。

三、文字的文化气质

民族文字不是孤立存在的，它是民族文化整体的一部分，是民族文化的凝聚体。归根到底，文字是人的主观活动作用的产物，又是作用于人的文化因素。因此，一个民族群体的文化审美和文化心理，都会作用于文字的形体结构和书写特征。而文字的形体和书写特征，也给书写者以独特的审美感受。这就是文字的文化气质。文字的文化气质是通过文字书写中书写者的自我感受和阅读者对文字的视觉印象两个过程体现出来的。文字的文化气质与一个民族整体的文化特征也有着内在的一致性。以下以汉、傣、纳西三个民族的文字为例说明。

汉字形体结构的首要特征无疑是其方块形态。汉字楷书端庄严正，重心稳实。早在秦汉时期，方块形体已成汉字定格，并一直延续至今。其间虽有行草等较为圆滑的书写体，但都未能取代楷书的正体地位。汉字的这种方块特点和汉族先民方形嗜尚的心理特征密切联系，已如上述。

汉字除方块形特征外，平衡对称也是其构形的基本特征之一。无论是独体字还是合体字，无论是古文字还是隶化以后的隶书、楷书，汉字构形的平衡对称是始终如一的。虽然汉字笔画、线条变化繁多，但整个汉字的形体是整齐对称的，全字的重心位于方块的对角线交点上，显得端正典雅。在笔画、部件的处理上，长则短之，宽则窄之，有余则削，不足便补。为了保持汉字字形的平衡对称，在造字时甚至不惜牺牲字形表词的明确性或完整性，例如汉字形声字造字时常见的省形、省声就是构形追求平衡对称的重要手段。总的来看，汉字的方块形特征和追求平衡对称实际上是一个问题的两个方面，即汉字形体的方正平衡。汉字的书写如果违背了这一原则，则被认为书写不规范、没有美感。这就是汉民族文化心理的一种取向及其表现形式，也就是汉字的文化气质。

傣文是来源于印度婆罗米字母的一种拼音文字，经过中南半岛传播路线的不断变异，德宏傣文和西双版纳傣文都已自成一体，成为有自己独特的字母形式和书写规则的民族文字。过去傣文常用竹笔书写于树皮绵纸上，或是用铁笔刻写于贝叶上。傣文字母多用圆形、半圆形符号构成，圆圆相连，加上傣文行文中有不少合体字和连笔字，不论是用铁笔还是竹笔，书写起来行云流水，自由流畅，有如清风拂过水面，波光粼粼，圈圈涟漪轻轻荡开，令人心旷神怡。这和傣族人悠然自在、轻松闲适的生活相映成趣。

纳西族东巴文则是现今世界上仅存的一种图画象形文字，它与藏族本教所使用的原始符号有某种渊源关系。这种文字每段话构成一个方格，每格内有若干图像，布局精巧，有如群山叠翠，工整端庄，古朴典雅，正好符合它作为一种原始宗教文字的书写特点。可以肯定，这不只是一种巧合，而是民族文字在与民族文化的其他要素千丝万缕的联系过程中逐渐形成的。文字的文化气质，乍听好像难以捉摸，但只要对不同的民族文字作一个简单的比较，我们就会明白，文字的文化气质是客观存在的。

四、民族文化与文字的发展

一种民族文字总是与特定的民族文化相互依存的。文字作为文化发展的重要载体，对民族传统文化的继承和发展起着重要的作用；反过来，文字又必须以一定的民族文化为依托，它的形成和发展依赖于一定的民族文化背景，如果没有一定的民族文化为依托，文字也就成了无源之水，就会失去发展的动力。

宗教是人类历史上重要的文化现象。一种民族宗教信仰的观念以及在此基础上形成的宗教情感、伦理道德、价值观念等，是各民族深层次的精神文化，是民族传统文化的核心内容。

各民族文字的创制通常与宗教有着不解之缘。在人类社会的早期发展阶段，在封闭的自然经济环境中，社会经济活动较为简单，人与人之间异地或隔代传递信息的需要并不迫切，相反，由于生产力水平的落后，自然的力量还十分强大，人与自然力的化身——各种神灵之间的沟通十分重要。人们不仅通过语言向神灵表达愿望和要求，也迫切需要用其他的符号形式和神灵世界进行各种交流。因此，在人类社会早期，与神灵之间的沟通和交流通常是创制文字的第一需要。例如，我国汉族甲骨文、水族的水书主要用于占卜，彝文和纳西东巴文主要用来书写经书，藏文和傣文主要用来书写佛教经典。在宗教的传播和发展过程中，文字也起着极其重要的作用。有了文字，宗教才能形成自己的文献，促进宗教观念及理论体系的统一发展和传播。对于世界上影响较大的几种宗教来说，情况更是如此。很显然，单凭口耳相传，佛教、基督教、伊斯兰教

都不可能形成自己庞大而完整的理论体系，并发展成世界性的宗教。反过来，文字的发展和传播在很多情况下又依赖于宗教，如拉丁字母之于天主教，斯拉夫字母之于东正教，印度字母之于佛教，阿拉伯字母之于伊斯兰教。在世界文字史上，有“文字跟着宗教走”的说法，指的就是文字传播对宗教的依赖关系。在汉字系文字的创制和发展过程中，也能清楚地看到这种关系。

民族文学艺术，包括口头和书面两种类型。很多民族历史上没有文字，它们创造的文学艺术只能靠口耳相传来继承和发展。而有文字的民族，就可以对原本口耳相传的文学艺术作品进行记录和整理，或者直接进行书面创作活动。很显然，文字对于民族文学艺术的发展起着关键性的作用。有了文字，人们可以对一种文学艺术进行反复的推敲、润色和加工，使之在艺术上更臻完善；有了文字，一种文学艺术形式就可以很好地保存下来，为后代所继承。反过来，作为各民族人民喜闻乐见的精神文化形式，文学艺术创作又为文字提供了一个应用、传播的广阔天地，使文字更深、更广地植根在各民族的群众中。

以汉字系民族文字为例，大多数文字（尤其是南方型文字）一经产生，便与本民族民间文学艺术产生了千丝万缕的联系，它们互相依存，共同发展，直至今日，民族民间文学艺术仍是汉字系文字使用、传播的最重要的形式。在汉字系文字古籍中，也多以文学艺术类占较大比重。如壮文的古籍，除了经书、经诗（一些经诗实际上也可视为民间文学作品）、乡规民约、谱牒外，绝大多数是民间文学艺术作品，包括民歌、长诗、壮剧剧本、说唱本等，正是有了上述丰富多彩的壮族文学艺术形式，壮文才得到了生存和发展的广阔空间。白文的情况也很类似。在白文的材料中，也以文学艺术类占绝大多数。用汉字型白文进行文学艺术创作历史悠久，特别是元明之际，白族“山花体”民歌形式形成以后，很多知识分子也喜欢用白文创作民族文学作品。如明代白族诗人杨黼用白文写成的《词记山花·咏苍洱境》山花体诗歌十联，赞美苍山洱海间的秀丽景色，感怀家世人生，语言优美，意境深远，至今传诵。其他的白文作品还有民歌唱词、大本曲、本子曲、白剧（吹吹腔）等。由于这些文字的应用范围日渐狭窄，民族文艺可以说是这些文字仅有的几个使用领域之一，对民族文字的生存和发展起着关键的作用。

在长期的历史发展中，文字已经与民族的传统文化结成了相互依存的血肉联系。在壮族地区，普通的壮族群众、歌手、歌师、歌王、宗教师、壮戏及说唱艺人等，都深深地热爱壮文，他们用壮文创作了难以计数的民歌、长诗、剧本、经书。从前几乎每个壮族村寨都珍藏着几十本甚至上百本的壮文手抄本，代代相传，视为珍宝。懂壮文的歌师、歌手，在壮族民间普遍享有

很高的威望。壮族群众对壮文及其文献的热爱之情，也曾引起一些有识之士的注意。白族的情况也很类似。人们对民族文字的感情，正是人们珍惜本民族传统文化，渴望本民族传统文化得到继承和发展的文化心理的反映。

五、文字与民族文化交流

文字作为民族文化的重要载体，它的传播与民族文化交流密不可分。具体而言有三个方面，第一，文字的书写符号本身就是民族文化交流的产物；第二，民族文字是民族文化交流的重要使者；第三，民族文字文献集中体现着民族文化的密切交流。

从文字的书写符号来说，世界上的文字，大多都不是本民族自行创造的，而是借用其他民族文字符号改造而成。就我国的情况来说，回鹘文、藏文、傣文、蒙古文等一系列表音文字都是直接或间接渊源于西方表音字母，而西夏文、契丹文、壮文、白文等一系列汉字系文字，都是在汉字的基础上改造而成的。一些本民族自行创造的文字，实际上也免不了受其他文字的影响，如纳西族东巴文和藏族本教的原始符号关系密切，彝文中有些符号受到汉字的深刻影响，等等。文字的传播和相互影响，是在民族文化交流的基础上发生的。汉字在东亚的广泛传播，就是基于汉文化的广泛传播及对各民族文化的巨大影响。傣族借用巴利文创制民族文字，和小乘佛教的传入关系密切。当新疆的少数民族信仰伊斯兰教以后，阿拉伯字母也随之传入，维吾尔等民族在此基础上创制了自己的民族文字。这样的例子在文字史上是屡见不鲜的。

在特定的历史条件下，文字形式本身也成为民族文化交流的重要载体。以汉字为例，由于汉字特有的构词能力，在今天朝鲜、日本语词汇中占极大比重的科技、文化等专业领域的学术用语，绝大多数是用汉字语词构成的。尤为引人注目的是，近代日本首先大量吸收西方文明，用汉字语词译写了大批西方文化新概念，这些汉字语词又通过中日交流，大量进入了汉语词汇，如“科学”、“经济”、“哲学”、“法律”等。这种语言交流，就完全是在汉字的基础上进行的。汉字独特的文化功能，使之成为中日文化交流的使者。

至于民族文献中所体现的民族文化交流，也是不胜枚举。对此，下文第四节中有集中论述。总之，文字作为一种文化现象，它本身就是民族文化的载体和凝聚体，它的形成、发展、传播，都深刻地体现着各民族文化之间千丝万缕的密切联系。在一定程度上说，民族文字的发展史，就是民族文化的交流史。

第三节　文字符号的广泛传播及民族化改造

一、文字符号的广泛传播和使用

自人类最早创制的埃及象形文字以来，古今中外的文字种类繁多，数量难以统计。但这些各具特色的民族文字，大都不是自然发展而来，而是受其他文字的影响形成的。数量有限的文字母体，经过广泛的传播、使用和改造，在不同的民族中衍生了数量众多、风格各异的孳乳文字。这些孳乳文字也就是借源文字。在某种程度上说，世界文字发展史实际上就是一部文字的传播史。

亚洲是世界文字演化的重要地区。西亚是当代西方表音文字的故乡，东亚则是东方表意文字的发源地。两种文字类型不断向周围传播，同时相互之间也不断交汇、融合，形成了绚丽多姿的各种民族文字。

产生于西亚的美索不达米亚（即两河流域）的苏美尔文字，是表音字母的祖先。苏美尔文字此后发展成楔形文字，并向周围民族传播，形成各种文字。在西方，从腓尼基向东，形成了希腊字母，向西形成了拉丁字母。拉丁字母在西欧和中欧广为传播，在东欧发展成斯拉夫字母。在东方，波斯人借用腓尼基文字创造了古波斯文字，同样由腓尼基字母改造而成的阿拉米字母影响也很大，并在西亚发展成希伯来文字、叙利亚文字、巴拉维文字、阿拉伯文字、安息文字。阿拉米文字在亚洲的影响此后不断扩大，安息文字发展成萨珊文字，在阿拉米文字的基础上，中亚的粟特人创造了粟特文字，花剌子模人创制了花剌子模文字。此外，最早形成于印度河流域的婆罗米字母也是由腓尼基字母和阿拉米字母改造而来。婆罗米字母后来形成了多种变体，即悉昙体、芨多体和天城体等。在其基础上，形成了将近200种文字，广泛通行于南亚、东南亚一带。在印度北部，在阿拉米字母的基础上，吸收了婆罗米字母的成分，形成了佉卢文。

西方表音文字继续东传，分三路进人中国，在中国境内形成了多种表音的民族文字。北路主要是粟特文传入，在其影响下，形成了各种突厥文字。如回鹘族用粟特文字拼写回鹘语，并加以必要的改进，形成了回鹘文；蒙古族用回鹘文拼写蒙古语，形成了回鹘蒙古文；女真人又参照回鹘蒙古文创制了满文。中路佉卢文东传，形成了古于阗文、焉耆—龟兹文；焉耆—龟兹文传入回鹘，形成了婆罗米回鹘文；后来阿拉伯字母传入，又形成了采用阿拉伯字母的新回鹘文。南路梵文传人西藏，形成了藏文；巴利文系统文字传人傣族地区，形成了傣文。

在中国乃至整个东亚地区，汉字都是一种历史悠久、影响巨大的文字。作

为一种独立发展起来的表意文字，它的传播深刻地影响到中国国内各民族及东亚地区的文化发展。

在南方，秦始皇征服百越，汉字也随之传播到岭南包括广西、广东、越南中北部的广大地区，百越民族较早地接触了汉字。汉字还经岭南传入越南，直到1945年越南独立后采用越语罗马字作为“国语字”为止，汉字文言一直是越南的正式文字，使用时间约两千年。

西南地区，汉字的传入可追溯到战国后期。史载公元前300至前280年间，楚将庄蹻率其部众入滇，这是汉字传入西南地区的开始。但汉字在西南地区大规模的传播则始于汉代。此后西南地区一直以汉文为正统文字。

在东方，汉字首先传播到朝鲜半岛，然后经朝鲜传到日本。公元前108年，汉武帝在朝鲜设乐浪、临屯、真番、玄菟四郡，汉字也随之大规模传到朝鲜半岛。此后近两千年时间内，汉字文言一直是朝鲜的正式文字。在朝鲜谚文的创制发展过程中，汉字也有着深刻的影响。

公元3~4世纪，汉字经朝鲜传到日本。据日本史书《日本书纪》记载，应神天皇（270~310在位）时期，汉人王仁应日本人阿直岐之邀，东渡日本，带去《千字文》、《论语》等书，后来担任日本皇子的师傅。这是有关汉字传播到日本的最早记载。此后一百多年间，从大陆移居日本的人增多，更多的汉文书籍传至日本。到5世纪时，九州地方已开始使用汉文。公元8世纪，产生了用汉字书写日本历史的史书。15世纪，“汉字假名混合体”成为通用文字以后，汉文才被废止。其间汉文一直是日本的正式文字，时间长达一千二百多年。

公元10~14世纪，在我国西北到东北的广袤土地上，曾经建立过三个封建制国家，即西夏、辽、金。三个民族政权在建国以前，都使用汉文，建国后又在汉字的基础上创制了汉字系民族文字，即西夏文、契丹大字和契丹小字、女真文。

从以上文字传播的情况可以看到，文字的传播和借用是一个普遍的现象。这也是民族文化交流的一个重要方面。

二、文字的民族化改造

从文字的形成、发展情况看，世界上的文字大体可以划分为自源文字和借源文字两种。独立发展而成的自源文字有着自己特有的规律性，如汉字就是一种典型的自源文字。而借用其他民族文字符号创制的借源文字，都不可避免地受到所借用的文字的巨大影响，因为这一借源文字是在原有文字的基础之上形成和发展起来的，在创制新文字时，不论加以何种改造，都会或多或少地带有

所借用文字的烙印。

当今世界上的各种民族文字，大多数都不是该民族独立创制的自源文字，而是在借用其他民族文字符号的基础上发展起来的，属于借源文字。我国的情况也是如此。我国的各民族文字中，除汉字（或者还有东巴文、彝文）等文字是独立创制以外，大多数民族文字都是借用其他民族文字的符号形式，按照自己的语言特点和历史文化条件加以改造而形成的。如藏文、傣文借用印度婆罗米字母，维吾尔文、哈萨克文借用阿拉伯字母，等等。这些字母大多数都伴随着宗教的传播，加上符号本身的表音性质，很容易被推广到其他民族中，形成一种新的民族文字。和拼音文字相比，汉字是一种形体特征、结构功能都较为特殊的表意性质的文字符号体系，但汉字的传播史证明，汉字符号通过各种方式的借用及改造之后，也是可以广泛用来书写汉语之外的民族语言的，它有着多语言的适用性。当然这种适用性是建立在民族化改造的基础之上。

就像各民族文化交流中的其他文化现象一样，一种文字的传播并衍生出其他各种类型民族文字的过程，就是一个文字的民族化过程。民族化有两个要素，即选择和改造，这两个要素缺一不可。民族文化的交流和相互吸收不是全盘照搬，而首先是有选择地“拿来”并为我所用，同时，借鉴、吸收其他民族的文化也不可能是生吞活剥，而是要进行不同程度的改造和创新，使之成为本民族文化的一部分。也就是说，文字的民族化是通过选择和改造两个过程来实现的。

汉字的特点，可从如下几个方面加以分析：一、汉字是一种表示单音节语素的表意文字，汉字符号是形、音、义的结合体。二、基本符号是点、横、竖、撇、折、捺等笔画，通过笔画的组合构成部件（偏旁），再由部件（偏旁）构成完整的汉字。也就是说，汉字有三个结构层次，即笔画、部件（偏旁）和整字（部分汉字只有两个层次）。三、制字理论为“六书”，即象形、会意、指事、形声、假借、转注六种文字构造的法则（一般认为假借和转注是用字法），其中形声字最多。在字形字义的构成方面，有着强烈的理据性。四、汉字的各个结构部件在拼合成字时讲究平衡对称，在整个字的形体特征上，则要求呈结构规整的方块形。以上可以说是汉字区别于其他文字体系的基本特征，当然汉字还有别的特点，如文字符号的稳定性，等等，但不是根本性的。

汉字的这些基本特征，汉字系民族文字是如何继承和改造的呢？大体的说有两个方面，一是文字形体和造字方法，二是文字类型。文字类型主要表现为表音化改造，这一问题前面已有论述，这里只讨论文字形体和造字方法的改造问题。

这里我们以西夏文为例。西夏文无疑是汉字系民族文字中改造程度最大的

一种文字。其主要原因是，它是在借用汉字笔画的基础上创制的，而并不是借用现成的汉字或偏旁。笔画是构成文字符号的线条，是汉字构形的最小单位。汉字共有点、横、竖、撇、折、捺、提等基本笔画，在基本笔画的基础上又形成25种派生笔画，如横折、横折钩、竖弯钩等，总共是31种笔画。很显然，通过这些笔画的组合，可以造出数量众多、形状各异的书写符号。因此，借用汉字的笔画造字，就有很大的造字空间和自由度，很容易地创制出和汉字相区别的书写符号。如果笔画组合的方式和汉字有较大差异，造出的字就会和汉字有极大差别。这和采用相同的建筑材料，却可以建造出不同结构、不同风格的建筑物是同样的道理。因此，选用汉字的笔画而非偏旁或现成汉字造字，可能是西夏文造字者刻意求异、以使西夏文在最大限度上与汉字相区别的结果。

西夏文在借用汉字笔画造字时，因用笔画组字的方式和汉字不同，所以汉字笔画的使用情况也和汉字有差异。汉字笔画按使用频率从高到低依次是横、竖、折、点、撇。可见汉字是较多地使用横，而撇较少使用。而西夏字笔画按使用频率从高到低依次是撇、折、横、竖、捺、点，撇的使用频率高达25%，而横的使用频率大体只是撇的一半，这正好与汉字的情况相反。这也就从一个方面解释了西夏文字在用笔画组合成类似汉字偏旁的“字素”时，为什么和汉字偏旁的差异如此之大，绝大多数字的字素跟汉字偏旁完全不同，只有少量是相同或相似的。这也是西夏字有选择地对汉字进行变异改造的一个方面。但在将这些字素组合成整字时，西夏字显然也是遵循着汉字的造字原理的。因此，西夏字在字形、字义的构成方面也和汉字一样有着鲜明的理据性。另外，在用笔画组合成字素、将字素组合成字时，西夏字也完全遵循着汉字形体方正和平衡对称的特点。其字形结构整齐、方正和平衡美观。也正因如此，西夏字外形极像汉字。清代著名学者张澍在发现西夏文时说：“乍视，字皆可识；熟视，无一字可识。”这就是西夏文特有的文字特征给人的直观印象。

许多民族或地区则只借用单个汉字或部件（偏旁），之后再进行各种改造和变异，造成新字。这类文字和汉字仿造字的根本区别是前者并不把单个汉字或偏旁进行组合。很明显，借用单个汉字来记录民族语言，除假借字外，惟一的造字方法就是在原有汉字上进行不同形式的变异和改造。所以，借用单个汉字，决定了这些民族文字只能将形体的改造和变异作为主要的手段，其目的就是为了“求异”，以和汉字相区别。综合地说，它们和汉字的“同”就是两点：一、借用的是完整的汉字，制字时也以单个汉字为基础，而非取用汉字的局部，即使是省略字，也是在完整汉字上再进行省略而造成的。二、不论如何改造，所造出的新字和原有汉字总有某种联系，在一定程度上保留了原有汉字的特点。

这类文字对汉字的变异和改造方式主要有以下几种：（1）增损汉字笔画。

这种制字法在南方民族文字中也有使用，但以契丹大小字、女真字最为典型。（2）将汉字部分笔画改形。契丹大小字、女真字中这类字也很常见。（3）简化汉字结构，制成简化字。南方民族文字这类字较常见。（4）改变整个汉字的形体特征。如水书将汉字倒写、反写，女书将方块形汉字改制成长菱形女字，因形体变异，女书的笔画特征也和汉字有所不同，没有横、提、折等笔画，而左弧、右弧、小圈等都为汉字所无。（5）借用汉字的古体、俗体、异体甚至某一书写体制字。这种制字法在许多民族文字中都有使用，最典型的是汉文的注音字母和日文的平假名。注音字母采用汉字古体，平假名借用汉字草书制字。除上述变异型文字外，汉字省略字也是以单个汉字为基础制字的，这也是一种普遍使用的制字法。日文片假名是典型的汉字省略字。可见，在制字法和符号形体上，汉字变体字和汉字的差别都是较大的。增损笔画、笔画变形等，都是汉字没有的造字法。而且这类造字法在一定程度上影响到汉字的形体结构，如契丹文、女真文中增损笔画或笔画改形造成的新字往往笔势古怪，形体失衡。而女书则完全改变了汉字的方块形特征。日文的平假名因从草书发展而来，笔画圆润，也和汉字方正整齐的形体不同。但尽管如此，这些改造和变异终究是在借用单个汉字的基础上进行的，所以它们并不能割断和原有汉字的千丝万缕的联系。这就像在已建成的建筑框架上进行各种改造装修，装修的结果相比原貌已有较大改变，但仍保持原有的框架结构。汉字和汉字变体字的关系也正是如此。

和前面两种文字类型相比，汉字仿造字应该是变异和改造程度最小的文字类型。汉字仿造字和汉字的密切关系是一望可知的：（1）直接借用汉字及其偏旁进行重新组合，对原有汉字形体不进行改造和变异。（2）在组合成字时，所依据的造字理论受汉字形声、会意等造字方法的直接影响。其造字法大体都渊源于汉字的造字理论。（3）在造字时，不仅遵循着汉字的造字理据，也不排斥汉字音义，而是利用汉字原有音义造字，如形声字、会意合体字、音意合体字都是如此。（4）文字形体特征完全和汉字相同。应该说，这些民族创造汉字仿造字的目的本来也是要和汉字相区别，以创制出书写自己语言的民族文字，但由于汉字的影响太过强大，所造的新字最终仍无法跳出汉字的窠臼，不仅形体结构完全照搬汉字，甚至还借用汉字的音义，这就反过来影响到这些民族文字的独立发展，南方民族文字几乎没有一种文字能发展为全民族通用的文字，这和其文字体系过分依赖汉字是有密切关系的。

上述文字类型对汉字的继承和改造，显然与各民族的政治、经济和文化特征有着密切的联系。举例来说，如在政治方面，西夏、契丹、女真等民族，历史上都建立了自己的政权。对这些政权来说，创制文字是建立政权的基本条件之一，是一项具有政治意义的文化工作，因此，这些政权从建国伊始就十分重

视文字的创制。同时，作为与中原王朝分庭抗礼的民族政权，为了表示自己的独立性和民族性，对汉字进行大的改造和变异是十分必要的，最终的结果是这些民族政权都创制了变异程度较大的民族文字。而我国南方的少数民族，大都没有建立独立的政权，因此其民族文字的形成和发展都只局限于民间，并且大都选择了保持汉字特点较多的仿造字。这种情况的出现不是偶然的。对汉字的各种借鉴和改造，不是无中生有，也不是随心“臆造”，而是各民族特定的政治、经济和文化因素综合作用的结果。

第四节　古文字、古文献的历史意义和文化价值

一、我国少数民族的古文字和古文献

我国自古就是一个多民族的国家，境内各少数民族和汉族一样，也创造了灿烂多彩的民族文化。其中，各少数民族创造的五十多种民族文字，是我国多民族文化宝库中的明珠。这些文字形式多样、类型各异，展现了各民族先民杰出的文化创造力。用这些文字保存下来的民族古文献，更是浩如烟海。其数量之大，种类之多，内容之丰富，分布区域之广，都可和汉字争辉。特别是由于语言文字的特点不同，这些文献在体裁结构、表达手段、思维方式等方面，都与汉字文献相映成趣，共同构成了中华民族多样性的文化宝库。

从文字形式来说，我国的五十多种少数民族古文字可分为四个类型：

1. 象形文字，如纳西族东巴文、四川尔苏人（旧称西蕃人）的沙巴文；

2. 音节文字，如纳西族哥巴文、彝文和朝鲜族训民正音文字（朝鲜谚文）；

3. 字母文字，共有十几种，其中来源于阿拉美字母体系的有佉卢字、粟特文、回鹘文、回鹘式蒙古文、满文、锡伯文、突厥文；来源于阿拉伯字母的有察合台文；来源于印度婆罗米字母体系的有焉耆—龟兹文、于阗文、古藏文、八思巴文和四种傣文；

4. 汉字系民族文字，这类文字共有十几种，古代的有契丹字、女真字、西夏文，沿用到现代的，有水书、白文、方块壮文、侗字、布依文、方块苗文、方块瑶文等。

按地区来说，西北地区共有7种古文字。其中，佉卢字的历史最为悠久，公元前就已传入我国，公元2～4世纪通行于我国新疆的于阗、鄯善地区。佉卢字是一种由音节字母构成的文字，自右向左横书。保留至今的佉卢文文献有文书、信牍、国王诏谕、契约、钱币等千余种，其中还有一部佛教经典《法句经》的残页。粟特文也是一种历史悠久的文字，主要使用于古代西域地区，

有佛经体、古叙利亚体、摩尼体等三种字体，保存至今的文献包括公元2～11世纪的佛教、景教和摩尼教经典及早期的书信和铭文。焉耆—龟兹文的年代比上述两种文字稍晚，保存至今的文献包括公元5～8世纪时期大量的文字作品、佛教经典、医卜经咒、课本字书、公文账册、石刻题记等。焉耆—龟兹文剧本《弥勒会见记》和《佛弟子难陀生平》是我国现存最早的古代剧本。用焉耆—龟兹文书写的吐火罗语，对于印欧语系语言的比较研究有重要价值。

突厥文是公元7～10世纪突厥等民族使用的一种音素、音节混合文字，古代西域的很多王国和民族都曾使用过突厥文，有大量的碑铭文献保留至今。回鹘文是回鹘人（今维吾尔族先民）8世纪时借用粟特文字母创制的拼音文字，在新疆一带使用时间长达八百多年，影响深远。文献以佛教经典为多，另有大量文学、医学、历法等书籍，并有很多碑铭传世。后来伊斯兰教传入新疆一带，新疆各民族转而使用来自阿拉伯字母的察合台文。察合台文又叫老维吾尔文，从13世纪一直沿用到近、现代，并逐渐演化为使用现代阿拉伯字母的各种新疆民族文字。这种文字由于使用时间长，其文献种类繁多，数量极为丰富。

东北地区，有女真文、古蒙古文、八思巴文和满文四种文字。女真是今天满族的先民，公元1119年颁行女真大字，1138年颁行小字。其中流传至今的文献只有大字一种。女真文是在汉字基础上进行笔画的增减而形成的。古蒙文也叫回鹘式蒙古文，是借用回鹘文拼写蒙古语的一种竖写文字，创制于公元13世纪初期，流传至今的文献有写本、刻本、碑铭、印章、符牌等，但数量不多。八思巴文是元世祖忽必烈即位后命国师八思巴创制的“蒙古新字”，多数字母采自藏文，但自左至右直行书写，它不仅用来拼写蒙古语，还用来译写汉语、藏语、梵语、维吾尔语，元亡以后逐渐废弃，流传至今的文献有碑刻、印章、符牌等，虽然数量不多，但有珍贵的史料价值。和上述文字相比，满文的创制时间要晚一些，最初于1599年以蒙文字母为基础创制而成，称为老满文或无圈点满文。因其缺点很多，1632年作了改进，改进了的文字称为新满文或有圈点满文。满文一直使用到清朝灭亡。由于满文一直作为官方文字使用，因此保留下的文献极其丰富，有重要的研究价值。

北方地区主要是契丹文和西夏文。契丹人于公元十世纪初创制了两套契丹文字。第一套创制于公元920年，称大字，第二套称小简字，又称“契丹小字”，创制时间稍晚。契丹大字是脱胎于汉字的表意文字，契丹小字则是在大字基础上形成的表音文字。契丹文（尤其是契丹大字）文献较为少见，且以碑铭为主，释读难度也较大。

西夏文创制于公元1036年，共6000多字。西夏文最突出的特点是都用横、竖、撇、捺等汉字基本笔画重新组合而成，但没有借用一个现成的汉字形体。西夏文的使用普及在西夏的社会文化生活中起着重要的作用，西夏灭亡后

仍有使用，到明代才成为死文字，使用时间约五百多年，保存文献极其丰富，对研究西夏的社会历史及语言都具有重要价值。

西南地区的藏族、彝族、纳西族、傣族等都创制过民族文字，并一直沿用至今。古藏文创制于公元7世纪中叶，是现代藏文的前身，在其使用的1300多年中，积累了浩如烟海的古代文献。其中，吐蕃时期的金石文献、写本手卷以及竹木简牍等，更是其文献宝库的珍品。纳西族的东巴文是举世少见的象形文字，计有1300多字，内容多为东巴教经典。另有一种尔苏沙巴文，属于尚未完善的原始图画文字，仅有少量文献。老彝文史称“爨文”，流传在云、贵、川的彝族地区，代表文献是《西南彝志》，全书37万字，是关于彝族历史、社会发展的重要资料。傣族的老傣文共有四种，即傣仂文、傣纳文、傣绷文和金平傣文。傣族流传至今的500多部长篇叙事诗都是用老傣文书写的，傣文文献中数量最多的当属小乘佛教经典，号称有八万四千卷的傣文贝叶经是小乘佛教经典的精品。

南方地区，很多少数民族在历史上曾使用汉字或将汉字稍作变动来记录本民族的语言，形成了壮文、字喃、白文、侗文、布依文、苗文、瑶文、哈尼文、水书等汉字系文字。最典型的如壮文，历史上又称为“方块壮文”、“土俗字”、“生字”，形成时间应在唐代。方块壮文虽然没有发展为正式文字，但在民间则广泛使用，有着深厚的群众基础。保留下的文献有史诗、剧本、唱本及宗教经书等，数量极大。白族的白文情况也类似，白文曾用来书写各种历史著作等，但都已失传。流传下来的文献多为碑铭文献，最典型的为明代的《词记山花·咏苍洱境》碑。白族民间还广泛使用白文书写各种戏曲、民歌唱本等。另外，侗族有方块侗文的大量文献，布依族有用方块布依字书写的古歌、经书、巫词和戏文等。

水书是水族的一种古老文字，也是南方汉字系文字中较为特殊的类型。从文字结构看，有的字类似古体汉字（包括甲骨文和金文），另外很多水字是汉字的倒写或反写，有的则是假借汉字。另外，水书中还有许多象形字和指事字，这些字大多和汉字无关。因此，一般认为水书是由自造的象形字、指事字和汉字符号共同组成的。从目前搜集的材料看，水书共四百多字，并且多为昔日的巫师占卜所用，一般群众掌握水书的不多。但它在文字学上的地位无疑是十分重要的。

二、文字形式的认识价值

前文所列举的民族古文字，既有自行发展起来的文字（自源文字），也有在借用其他民族文字基础上形成的文字（借源文字），类型各异，发展特点也

各有不同。但它们又都有共同的规律。研究并认识这些规律，有助于人们对文字发展规律的全面把握。

1. 在文字的符号形式上，文字类型与语言类型之间没有必然的联系。如阿拉美字母所记录的语言，既有印欧语（屈折型），也有阿尔泰语（黏着型）；婆罗米字母记录的语言，既有印欧语，也有汉藏语（孤立型）；汉字符号记录的语言，既有阿尔泰语，也有汉藏语。因此，符号形式是可以被广泛借用的。但是，在用符号记录语言的方式上，语言类型则对文字类型有深远的影响。

2. 19 世纪以来，流行一种语言进化观，认为人类语言的发展是从原始的孤立语向中间阶段的黏着语，再到高级阶段的屈折语，也就是从低级语言向中级语言，再到高级语言的一种过程，即语言发展的三段论。后来这个理论因难以自圆其说而逐渐被抛弃。不过，与之相对应的文字发展三段论至今仍有影响，该三段论认为人类所使用的文字是从表形发展到表意再发展到表音。但我国各民族文字纷繁复杂的发展过程也证明，文字并非都按照从所谓的低级文字向高级文字的机械化发展，而在很大程度上与民族语言和文化的特点密切相关。文字没有优劣之分，只有发展完善程度的区别。这是我们研究民族文字的认识基础。

3. 文字与宗教之间有着密切关系。这可以从两个方面看。第一，一般而言，使用某种体系的文字与一定的宗教有大致对应的关系，说明“文字跟着宗教走”是文字传播的重要规律之一。如使用粟特文系统文字和婆罗米系统文字的民族大都信仰佛教，使用阿拉伯字母的民族信仰伊斯兰教，使用象形文字和音节文字的民族信仰原始宗教，使用汉字系文字的民族，其宗教信仰也和汉族一样，佛、道、儒兼收并蓄。此外，如拉丁字母之于天主教，斯拉夫字母之于东正教，也都反映了这种关系。第二，对于特定的文字而言，其发生、发展也与宗教关系密切。文字作为民族文化的重要组成部分，在古代曾与宗教的产生和传播都有着不可分割的联系。

4. 在我国民族文字的使用历史上，存在着一个民族先后使用两种或两种以上不同体系文字的情况，如维吾尔族先民曾先后使用突厥文、回鹘文、察合台文；满族先民曾先后使用契丹字和女真字，也用过蒙古文，后创制满文，最后使用汉文；蒙古族在 13 世纪初开始使用回鹘式蒙古文，1269 年忽必烈颁行八思巴字，现行蒙古文是由回鹘式蒙古文发展面来的。可见，一个民族使用某一形式的文字并不是一成不变的。文字的形式可以根据民族社会、经济和文化发展的原因进行更换。但更换是否能够成功，则与民族文化发展的特点和环境关系密切。以满族的文字更换为例，最初女真首领努尔哈赤出于政治需要创制并推行满文，满文成为民族通用文字。但在满族人关后，虽然政治势力空前发展，但在文化上，则大量吸收汉文化，民族文化体系发生更替，最后导致满文

的衰落，满族转用汉语文。民族文化格局的变化，是民族文字转用的重要条件。

总的来说，文字不仅仅是记录语言的符号和工具，即使不说民族文字古籍，光是文字形式本身，就已具有文字学和文化史上的重要价值。揭示文字在民族历史上的作用及其文化价值，对于当前和今后的民族文字工作有着重要的借鉴意义。

三、民族古文字和古文献对中华文化的贡献

光辉璀璨的中华文化是中国境内的各民族共同创造的。少数民族文化与汉族文化一样源远流长，共同构成了中华民族的文化宝库。保存至今的大量民族文字古籍，就是这一宝库中光彩夺目的一部分。

1. 民族古籍是各民族发展历史和文化创造的直接记录和见证。无论是春秋时期壮傣民族的《越人歌》、汉代藏缅民族的《白狼王歌》，还是北朝的鲜卑人的《敕勒歌》，都是关于少数民族繁衍生息和文化创造的历史档案。浩如烟海的民族古籍，为人们展示了中国古代文化的广阔视野，说明少数民族的祖先和汉族先民一起创造了中国古代的灿烂文化。

尤为珍贵的是，民族文字古籍多分布于广大的边远地区，对于这些地区的史地人文情况，过去虽然也有一些汉文资料，如《大唐西域记》之于西北地区，《桂海虞衡志》之于岭南地区，《蛮书》之于云南，都十分珍贵，但大量的民族文字古籍价值也不容置疑。如蒙文的《蒙古秘史》、藏文的《青史》、《红史》、《白史》以及《吐蕃王统世系明鉴》，察合台文的《拉西德史》、彝文的《西南彝志》，等等，都保存了十分珍贵的史料。如《满文老档》中关于满族早期历史的史料，可补汉文史料之不足；成书于14世纪的藏文《红史》，可与汉文史料相互印证，证明西藏自古以来就是我国版图不可分割的一部分。

2. 各民族古籍是综合了民族文化中各个学科的总体宝库。各民族古籍的内容包罗万象，历史、哲学、文学、宗教、科技、医学、民俗、语言，等等，共同构成了民族文化的总体系，是各个时期民族文化总体的体现。各个民族文化的总体和汉族文化的总体不可能是完全相同或重合的，各少数民族之间也是如此。因此，各民族文化在总体上都有相互取长补短的必要性和可能性。具体到民族的特定文化成果来说，在内容上、形式上，各民族都是优势互补的。博大精深的中华文化，在世界文化中光彩夺目，而它的形成，不仅源于汉族人民的伟大创造活动，也有中国众多少数民族先民的智慧和汗水。各少数民族的民族文字古籍，就是少数民族历史文化的结晶，是构成中华文化宝库的重要部分。

3. 多种来源的文字形式说明中华民族自古以来有着一种博大的胸怀，能够广泛吸收世界各国古代文化的成果。我国古代各民族使用的文字，除十多种属于汉字系统以外，大多数字母都源自国外民族。如许多文字来源于阿拉美字母、婆罗米字母和阿拉伯字母。伴随着文字的传播，古代西方和印度文明也进入了中国，大大充实和丰富了中华文化的内涵。色彩斑斓的民族古文字、文献，充分说明了中华文化的包容性和多样性。以佛教经典为例，汉文大藏经洋洋大观，已令世人惊叹。但中国不仅有汉文大藏经，而且还有藏文大藏经、蒙文大藏经、满文大藏经、西夏文大藏经和傣文大藏经。藏文大藏经分正藏（甘珠尔）、续藏（丹珠尔）和杂藏（松绷），德格版共收佛教经籍4569种，其中属于密教的经轨和论藏等，十之八九为汉文大藏经所无。傣文大藏经属南传上座部巴利语系大藏经，保存了佛教经典比较早期的面貌，其中几近半数经籍为汉文佛典所无。可见，中华民族不仅乐于和善于吸收外来文化，而且各民族还立足于不同地区，从不同的角度和渠道，多角度、多方位地吸收外来文化，从而使中华文化以特有的多样性与和谐性屹立于世界民族文化之林。中华文化多元一体的和谐发展，为世界民族文化的发展提供了一个难得的范例。

4. 民族古籍记载着特定的民族语言。这些民族语言类型不同，气质各异，在语言学上有着宝贵的研究价值。这些语言分属于不同语系，在类型学分类上有属于孤立语型的汉藏语系诸语言，有属于黏着语型的阿尔泰语系诸语言，有属于屈折语型的印欧语系诸语言。且每一种类型内部各语言之间在结构、韵律、风格和文化气质上也各有差异。尤其是古籍所记录的古代语言，在语言史上的价值更是难以估量。人们不仅可以凭借古籍了解各民族语言发展的历史，追溯不同语言历史变化的轨迹，还可以借此不断丰富和完善历史比较语言学的研究和认识。20世纪初，焉耆—龟兹文吐火罗语文献的发现，修正了19世纪以来学术界对印欧语系历史比较研究中的错误观念。原来关于印欧语分布的传统认识是，印欧语分为西部的K类语言和东部的S类语言，但吐火罗语地处东部但却属于K类语言，因此，印欧语言的历史比较研究仍存在严重疏漏，这极大地说明了古籍文献在语言学研究中的重要价值。

过去，人们很少认识到，语言系统也是一个文化系统，而且这一系统和民族的文化特征常常具有一种内在的联系。不同语言的古籍文献，显示出由这些语言特点所制约和构筑的特殊文化模式，体现了中华民族文化结构的多样性。如藏文古籍《琉璃明镜》、《月光药诊》、《日光论》、《善说金珠》等，仅仅这些汉译书名就已给人一种与汉文古籍完全不同的文化氛围，要是进一步去领会书名原文的音义以及古籍的内容，那么，藏民族特有的超脱、飘逸气质，藏传佛教色彩浓郁的文化氛围将给人更深的印象。

语言的文化气质更多地体现在语言结构本身的复杂组合上。在语言的物质

结构层面，由于各种语言在语音、词汇的构成方面各有特点，就使语言本身具有了特有的文化韵味。如汉语等有声调的语言，抑扬顿挫，富于音乐美；而以重音为主要特点的语言，则轻重分明，富有节奏。另外，不同语言观察事物的视角以及表达事物的方式都有自己的特点和微妙之处，也形成了各种语言特有的文化气质。如维吾尔语词汇通过众多的附加成分所形成的概念的规定性和汉语词义的模糊性、维吾尔语词语搭配的严格性与汉语的灵活性形成了鲜明的反差，作家王蒙说他学会维吾尔语是“打开了另一个世界”①。一种语言所保存和传达出来的文化气质，乃是其他的语言所无法替代的。每一个民族的伟大作品的精髓，其最完美的形态是保存在用本民族语言书写的原作之中，最好的译文，也只是对原作的近似的模拟，都不可能充分表现原作的原汁原味。从文化的角度看，我国民族文字古籍中所保留的多种语言本身，就是中华民族文化中最值得珍视的财富。

5. 民族文字古籍充分反映了中华民族多民族文化的相互融合和交流。汉族作为主体民族，人口众多，文化发达，历史上汉族文化对各少数民族文化的影响十分深远。从古籍上看，少数民族古籍中，有相当数量是用民族文字翻译汉文的著作，如藏文有《战国策》、《大唐西域记》的译本；西夏文有《论语》、《孟子》、《孙子兵法》的译本；八思巴字有《百家姓》的译本；回鹘式蒙古文有《孝经》的译本；彝文有《太上感应经》的译本；傣文有《西游记》、《儒林外史》的译本；至于满文的汉文古籍译本，则更是洋洋大观，经、史、子、集无所不包。而另一方面，汉文化也从少数民族文化中吸取营养。早在汉民族形成以前，《诗经》中的“国风”和“小雅”就收录了不少来自周边民族的诗歌。后来的楚辞、乐府，以至唐诗、宋词、元曲，在体裁和内容方面，都借鉴了很多少数民族文学的成分。蒙文的三大历史著作《蒙古秘史》、《蒙古源流》、《蒙古黄金史》先后被译为汉文，在很多方面弥补了汉文史料的不足，成为研究蒙古历史的必备文献。至于其他领域，如元代维吾尔族农学家鲁明善的《农桑衣食撮要》、元代回族天文学家札马鲁丁编撰的“万年历”，清代蒙古族数学家明安图的《割圜密率捷法》，都已成为中华民族共有的文化成果和精神财富。正是中华各民族文化的密切交流和互动，构成了中华文化蓬勃发展、推陈出新、绵延不绝，至今仍充满生机与活力的内在力量。中华民族文化之所以如此恢宏博大，生生不息，就是源于这种内在力量的推动。民族文字古籍既是这种交流与互动的成果，也是中华文化交融互补、共同繁荣的见证。

① 王蒙：《四月泥泞》，春风文艺出版社，1994。

思考题

1. 如何理解语言和文字之间的关系？
2. 文字有哪些方面的文化属性？
3. 为什么说文字是民族文化的凝聚体？
4. 中国少数民族的古文字有哪几种类型？
5. 如何理解少数民族古文字和古文献的价值？

参考文献

（清）陈澧：《东塾读书记》卷十一。
［苏］B. A. 伊斯特林：《文字的产生和发展》，北京大学出版社，1987。
F. D. 索绪尔：《普通语言学教程》，商务印书馆，1980。
陈其光：《中国语文概要》，中央民族学院出版社，1990。
高名凯、刘正琰：《现代汉语外来词研究》，文字改革出版社，1958。
李葆嘉：《论语言类型与文字类型的制约关系》，载《南京师范大学学报》（社科版）1990年第4期。
李约瑟：《中国科学技术史》（第1卷第1分册），科学技术出版社，1975。
刘志基：《汉字文化综论》，广西教育出版社，1996。
罗常培、吕叔湘：《现代汉语规范问题》，载《现代汉语规范问题学术会议文件汇编》，北京科学出版社，1956。
聂鸿音：《中国文字概略》，语文出版社，1998。
苏培成：《现代汉字学纲要》，北京大学出版社，1994。
唐兰：《古文字学导论》，齐鲁书社，1981（增订本）。
唐兰：《中国文字学》，上海古籍出版社，1979。
张公瑾：《文字的文化属性》，载《民族语文》1991年第1期。
张公瑾主编：《民族古文献概览》，民族出版社，1997。
中国民族古文字研究会编：《中国民族古文字》，1982。
中国民族古文字研究会编：《中国民族古文字研究》（第2、3、4辑），天津古籍出版社，1991～1996。
中国民族古文字研究会编：《中国民族古文字研究》，中国社会科学出版社，1984。

第六章

方 法 论

第一节 方法论的几条基本原则

学科渊源上的多元性和研究对象的上述特点，决定了文化语言学的方法论基础。文化语言学的具体研究方法是多种多样的，但在方法论上有以下几条基本原则是必须遵守的：

一、多元互补：对各种语言及其文化背景资料广泛搜集，综合利用。对这些资料要一视同仁，平等对待。以文化的多元互补意识看待语言的性质和价值。

二、"死活"并重：这是指古代文献和田野调查资料兼收并蓄。历史语言学探寻语言发展规律，注重历史文献资料的利用；人类语言学调查没有文字的民族的语言，注重口头材料的利用。两种方法对文化语言学都是不可或缺的。

三、古今兼顾：这是指兼顾语言的历时和共时研究。不少语言现象，从发生学的观点来观察，或者从结构主义理论来考察，得到的结果会有很大差异。举一个浅显的例子，语言中的一些新借词，在历时研究中几乎无足轻重，但放到共时平面时，其出现频率之高、使用范围覆盖面之大，远远超过一些传统的固有词，甚至造成词语组合关系的变化，其包含的文化背景价值是可以大书特书的。所以要兼顾历时和共时的分析，这就是一种立体分析方法。我们要把历史语言学的"对应"规则和结构语言学的"对立"概念应用于语言文化分析。

四、科际整合：即以语言学为基点汲取其他学科的理论和研究方法，如文化人类学中的文化区、文化层、经济文化类型理论，生物学中的进化论，甚至地质学中的板块理论，都会对我们的语言文化分析带来莫大裨益。

但文化语言学在继承以往语言学行之有效的各种研究方法之外，本身在方法论上必定要有新的突破。新的理论必定要有与之相适应的新的研究方法。作

为一门新兴学科，没有一种新的方法论来支撑是站不起来的。文化语言学的新的方法论基础就是浑沌学。

第二节　浑沌学的理论和方法

浑沌学理论是20世纪初在自然科学中与相对论、量子力学几乎同时产生的一门新的学科。相对论与量子力学产生之后，得到了迅猛的发展，甚至从根本上改变了人们的生产生活状况，而浑沌学理论产生之后，却经过了60年的潜伏期，到了七八十年代，才得到发展。正如中国科学院前院长周光召1995年在全国科学技术大会上的报告中所说："由于浑沌理论的观念不合常规，曾长期不为主流的科学界所接受，直到80年代才逐渐取得了科学界的普遍承认。"

什么是浑沌学？用一种比较简单的表述方法是：浑沌学是一门以直观、以整体为基点来研究浑沌状态和浑沌运动的复杂规则性的学问。那么，什么是浑沌状态？回答是：简单的确定性系统产生惊人的复杂性，甚至是不可预见的行为，就是浑沌状态。什么是浑沌运动？回答是：有序与无序这两个矛盾方面都很强烈时形成的运动体制就是浑沌运动。有序指空间分布上的规则性和时间延续中的周期性，无序指空间分布上的无规则性和时间延续中的随机变化。浑沌学就是研究这种浑沌状态和浑沌运动的学问。

19世纪以来，自然科学取得空前的进步，恩格斯讲到19世纪的三大发现，就是细胞、能量转化和达尔文的进化论。三大发现以近乎系统的形式，描绘出一幅自然界联系的清晰图画。而这幅图画皆是有序的。这些成就为20世纪的科学革命奠定了雄厚的知识基础。到19～20世纪之交，科学上有了新的突破，主要是相对论和量子力学的出现对传统的牛顿理论造成了巨大冲击，从而把科学推向了新的高度。与此同时，法国科学家彭加勒提出了浑沌状态的观点，并说："我们觉察不到的极其轻微的原因，决定着我们不能不看到的显著结果，于是，我们说这个结果由于偶然性。……可以发生这样的情况：初始条件的微小差别，在最后的现象中产生了极大的差别；前者的微小误差促成了后者的巨大误差。于是，预言变得不可能了。"这段话写于1903年，距今天已经100年了。当时他已经意识到确定性系统具有内在随机性。但是，当时建立浑沌学的条件还不成熟，第一是它的必要性还不为人们所认识，第二是缺乏必要的知识准备和方法工具。但他提出这样的思想，已经是对传统科学理论的一大革命。如此直到20世纪70年代，物理学、化学、生态学各领域都发现了大量类似的复杂现象，浑沌学才引起众多科学家的真正重视。人们已经开始认识到，浑沌学已是当今新科学思潮的重要代表，不少科学家将它与相对论、量子

力学相提并论，视之为20世纪科学上的三大革命。

我们常听人说，要是没有相对论与量子力学，我们今天就不可能有激光、宇宙飞船、电子计算机。那么，没有浑沌学，我们就可能没有什么呢？这个问题21世纪的人会来回答，我们现在只能说，有了浑沌学我们将会有什么。这个问题在自然科学领域里，应该由科学家们来回答，在人文科学范围内，我们也无法具体地回答。但我们有把握的是：人类将可以避免许多偶然性的挫折，更好地预测一些偶然性的后果，使之更好地为人类的目的服务。

建立一种新的思维框架，就要更换其零件，提出一系列新的概念。如历史语言学给我们带来了对应、构拟、类推、谱系树、波浪、互补等新概念，结构主义语言学给我们带来了共时、历时、系统、层次、组合、聚合、所指、能指、线性、音位等新概念。浑沌学也有许多新的概念，如整体观、直觉顿悟、非线性、随机性、有序、无序、平衡与平衡破缺、分叉、分形、初值的敏感依赖性、奇异吸引子、层次自相似性、耦合、涨落、蝴蝶效应，等等，这些概念正被用于许多学科。其中有的并不是浑沌学专有的概念，如“非线性”。“非线性科学”是一个普遍的概念，周光召在报告中说，“浑沌理论是从研究非线性相互作用系统而逐渐发展起来的。”那么，什么是线性？什么是非线性？

线性系统最基本的特点是具有叠加性。线性系统的叠加性可以下式来表示：

u1→[s]→y1
u2→[s]→y2　　⇒u1 + u2→[s]→y1 + y2

对系统s施加一个作用u，系统会作出相应的响应行为y，u与y之间有一定的因果联系。上图以s记系统，以u1、u2记两个不同的输入作用。y1、y2分别记它们所引起的响应行为。这就是两个输入作用之和引起的行为响应等于它们分别引起的行为响应之和。这种特性就是叠加性，s就是线性系统，线性系统不可能产生浑沌，不具有叠加性的系统是非线性系统。

非线性原来是一个数学名词，它是指两个量之间没有像正比那样的“直线”关系。采用非线性模型，可以说明为什么同一个前提会导致几种不同的后果，可以说明什么时候两种效应不能“叠加”，这两种现象会怎样彼此影响而联合起作用产生新的现象。

举一个例子：俗话说“三个臭皮匠，比得上一个诸葛亮”。三个臭皮匠智力平平，但经过耦合作用，就能够达到意想不到的智力高度。这就是一种非线性现象。再如俗话说“一个和尚挑水吃，两个和尚抬水吃，三个和尚没水吃”。这也是一种非线性现象，它无法叠加，也不能分解。

非线性的相互作用就能产生浑沌。浑沌运动的本质特征就是系统长期行为

对初值的敏感依赖性。系统行为敏感地依赖于初始条件所必然导致的结果就是所谓的内在随机性。浑沌学研究浑沌状态的复杂规则性。浑沌理论一方面注意必然性中出现的偶然性，另一方面又在偶然性中去发现必然性。按照浑沌学观点，我们看到的世界图像既是有序的，又是无序的；既是确定性的，又是随机性的；既是稳定性的，又是不稳定性的；既是完全的，又是不完全的；既是自相似性的，又是不自相似性的。浑沌学的理论和概念，将为我们提供新的观察分析事物的有效方法。

近 20 年来文化语言学的发展，已逐渐使人们认识到语言本身就是文化，是一种文化现象，同时，也进一步认识到语言与语言之外的其他文化现象之间的内在联系和互动关系。语言学进入了这样的领域，我们就更清楚地看到语言不再是一个封闭的稳定的系统，而是一个多维开放的体系，语言现象与各种文化因素互相纠缠，其中存在许多动态的、不稳定的、随机性的因素，如语言的长期演化趋势的不确定性、音位系统中具体音位分布的平衡和平衡破缺、语法形式的此起彼落、词汇更新的无规则现象、语言与文化的平行发展和穿插对应，等等。面对这些看似简单实则复杂的现象，要梳理出其中共同的规律，传统语言学的线性分析方法已经不够用了。我们需要有新的概念和新的方法来分析语言体系演变的复杂性，对语言的演化及语言各种构件的变化的随机性作出合理的解释。浑沌学理论独特的概念体系和方法论框架正好适用于语言和语言与文化相互作用的非线性分析。

第三节　语言的浑沌学研究实例

一、语言系统中的非线性现象

以前我们把语言只看成是一个线性系统，其实，语言的组织是线性的，又是非线性的。线性的特点是既可以叠加，也可以分解，非线性系统就不是这样。观察语言现象，我们可以说，语音对应规律是线性的，语言要素的聚合和组合也是线性的，但语言要素组合之后的整体意义发生变化又是非线性的。语音和语法结构在共时系统内多数情况也是线性的，而从分布和演化的角度看，多数情况是非线性的。在词汇和语义领域，更多的情况是非线性的，因而存在局部相加不等于整体的现象。如“奇怪”这个词的组合是线性的，而“古怪”是非线性的，即部分之和与整体不相当。英文中 writer（作者）是线性的，而 typewriter（打字机）又是非线性的。这是对词义的分析。语法的情况也是如此，内部屈折和词尾变化基本上是线性的，汉语以词序和虚词表示语法意义基本上是非线性的。在黏着语中一个附加成分表示一种语法意义是线性的，而在

屈折语中一个语法成分表示几种语法范畴，一个语法范畴由几个语法形式来表示是非线性的，内部屈折和词尾变化中的例外情况也是非线性的。这些貌似无规则的复杂现象就是语言系统中的非线性现象，是语言系统中的浑沌状态。

浑沌状态并不是完全的无序，而是一种表现复杂的浑沌序。所以有人说浑沌是打扮成无序的有序，是嵌在无序中的有序。对于语言中的非线性现象，无法用统一的规则来表述，一般要采取个别描写的方法。汉语中虚词的情况就是如此，不论是王引之的《经传释词》，还是杨树达的《词诠》，都是采用个别描写的方法。梅耶在《历史语言学中的比较方法》中对印欧语中的“二”字，也是采取个别描写的方法。他对这个“二”字说了四次“奇怪”，两次“奇特”。因为在梵语、希腊语、拉丁语中的dw－，到了亚尔明尼亚语中竟变成了erku－。这个音变过程是由许多特殊的偶然因素造成的，无法用简单的对应规律来解释。众多偶然性造成必然性，这就是演化的随机性，是一种非线性现象。非线性现象个性极强，每一个具体情况都要求有特殊的解决方法，这就是要建立非线性模型，来说明有哪几种因素的相互作用导致某一种后果。

在语言与文化关系的研究中，绝大多数情况是非线性的。壮侗语族诸语言中“太阳”一词是由“眼睛”和“天”组合成的，藏缅语族神话中“太阳”是由巨人的“眼睛”变化来的，这之间的符合要凭借大量背景材料，而且要依靠联想来寻求两者之间的联系，这都是要个别问题个别解决的。

二、语言规则的有序和无序

以往语言学只看到语言系统有序的一面，即只看到语言系统是有规则的，而忽略语言系统无序的一面。其实，语言系统中存在着大量无规则的事实，汉语词无定类是一种无序，英语不规则动词是一种无序，亲属语言比较中对应规律适用范围之外的大量不对应现象是一种无序。自然，每一种无序现象都可能有一个理由，但由于它表现复杂，很不容易清理，故长期使人困扰，或作为例外、或作为无定则的问题来处理。其实，按照浑沌学来理解，无序只是相对于简单的有序来说的，不论是语音对应规律还是音位的分布和对立，都是简单的有序现象。浑沌学除了注意简单的有序外，还注意空间分布上的无规则性和时间延续中的随机变化。梅耶曾说到法国南部某一地区按语音演变规律就会用同一名词来表示“猫”和“公鸡”，为了避免发生混淆，人们就用“雉”、“牧师”等来叫“公鸡”。梅耶认为，在这种情形下，说话者的幻想是任意奔放的。这就是无规则的随机变化。

在语言与文化关系的研究中，这种无序现象随处可见。西双版纳傣语中有一个反映土地所有制名称的小小语义场，共有四个相关的词，翻译成汉语是

"寨公田"、"负担田"、"家族田"、"私田"。四个名称所指的只是三种土地，因为农村公社时期的寨公田在封建化过程中变成了对封建领主缴纳租赋的负担田，但由于农村基层仍保存原来农村公社的外壳，因此两种名称同时保存下来。这就出现了四个名词与三个对象并存、语言名称与客观事物不一致的现象。这也是一种无序现象。语言与文化的一致关系常常因为一方面发生了变化，就出现关系失调，必须引证其他背景材料才能做出说明。

这些情况在语言系统和文化系统中是极为常见的，但研究者常常忽略它们，这不仅是由于发现它们有一定难度，而主要是由于观念中缺乏浑沌学的意识，以致有些不规则的事实即使在研究中碰到了也被轻易放过。

三、语言系统的确定性和随机性

语言是一个不断演化的系统，从上古汉语到中古汉语到现代汉语，可以看出汉语演化的基本历史轨迹。但沿这样的轨迹演化是必然的呢，还是偶然的呢？用浑沌学的术语来说，它是确定性的呢，还是随机性的呢？看来，从古到今，汉语音系简化、音节繁化、语法精密化等总的趋势好像是确定性的，但为什么广州话保留 -p、-t、-k 入声系统，苏州话保留浊辅音，而北京话中这些古音痕迹却消失了呢？这些是否都事先由因果关系规定了的呢？很显然，这中间有无数随机性的因素在起作用，因此可以说，语言系统的演化是确定性与随机性合成的一种运动体制，这就是语言的浑沌态。我们说语言的发展无法预测，就因为在语言发展过程中会有无数随机性的因素作用于并影响到语言的发展方向，于是，我们就无法以简单的决定论来看语言的演化。

壮侗语族壮傣语支有壮语、布依语和傣语三种语言，三个民族三种语言都是同源的。但壮族、布依族靠近中原，受汉语和汉族文化影响深，傣族紧靠中南半岛，由于小乘佛教的传入，受印度巴利语和印度文化影响深，于是壮族、布依族与傣族在语言与文化各方面表现出较大的差异。再看傣语的西双版纳和德宏两种方言，由于西双版纳地近泰国和老挝，德宏地靠缅甸，两地所受影响不同，在语言和文化方面也表现出一定的差异，还由于国内政治、经济等其他因素的影响，以致两种方言到了不能通话的程度。这都是由外来因素干扰所致。外来因素是多方面的，而且影响面的大小和程度深浅不同，我们现在很难判断方言演化的走向和演变的程度主要是由哪些条件决定的。这就造成了变化的随机性。

施来哈尔的谱系树理论对重建语言演化的历史图景是很有用的，但其致命弱点在于他的谱系树图谱与世界语言数量逐渐减少的总体趋向是相矛盾的。语言的演化不仅是一个分化过程，而且更是一个统一过程。谱系树理论的基础是

语言的不断分化，我们一般都采取索绪尔所说的“回顾的方法追溯往昔”，即通过现实语言追溯某个原始母语，在这样做时，索绪尔指出：我们必须选定某个时代作为出发点。这个出发点用浑沌学的术语来说就是“初始条件”或叫“初值”，而这个初始条件不可能精确给定，用“回顾的方法”得到的原始母语实际上只是历史的公分母，并不是实际的单一语言。语言在自古至今的发展过程中，曾经过无数次的分化和融合，因此，语言不是按因果关系运作的确定性的延续体，而是有无数内在随机性和外来干扰的浑沌系统。我们现在用“河网状”演变模式来解释语言演变的轨迹，这是用浑沌序理论认识语言演变的尝试。希望浑沌学理论能补正施来哈尔的谱系树模式，重建语言演化的真实图景。

四、语言与文化的层次自相似性

浑沌学中有一种“分形”理论，是用以描写自然界中许多不规则事物的规律性的。“分形”最重要的特征是具有自相似性。

在现实世界中，有许多事物的部分常常呈现出与整体相同或相似的特征，这就是部分与整体的自相似性。因此，部分中都包含着整体的若干信息，了解了部分就可以知道整体的若干情况。

有一种理论叫“宇宙全息统一论”，认为部分包含着整体的全部信息，这是把世界的无限多样性和复杂性简单化了，但部分包含着整体的若干信息则是符合事实的。

我们看了一个语言的词汇表，就大体可知这种语言是单音节语或是多音节语，声调有无区别意义的作用，词尾有无曲折变化等等。确定亚洲吐火罗语属于印欧语系，也是从部分（单一语言）与整体（印欧语系语言）的自相似性来判断的。

在研究语言与文化的关系时，我们把语言看成是文化的一个组成部分，通过语言研究我们可以得到大量的文化信息，这就是部分包含着整体的信息所致，这就是语言与文化的自相似性。

再说细一点，我们还可以从结构上看到两者之间的自相似性，例如，语音与物质文化同样体现人的技术能力，语法与制度文化同样体现人的管理能力，语义与精神文化同样体现人的思维能力，语言气质与人的心理取向同样体现人的性格和情感特征，它们各部分之间具有某种自相似性，也就是不同层次之间存在的自相似性。当然，语言并不提供文化的全部信息，例如某些民俗仪式或出土实物等所提供的信息，未必都包含在语言之中，所以说，这是自相似又是非自相似的。此外，我们还不难看到，一个民族的语言和文化的结构一般说来

是稳定的，而语言的各种构件及文化的各个组成部分在运行中又是不稳定的，从而又造成整体的不稳定。另一方面，语言系统和文化系统在服务于本民族社会生活和交际需要的范围内时是完美的，但每个民族的语言和文化又都有自己的局限性和不足，它们又是不完全的。这些都说明不论是语言还是文化，它们的结构和演化都是一种浑沌状态。

五、对初值的敏感依赖性

初始条件又叫“初值”。浑沌学的一个重要概念是“对初值的敏感依赖性”，即在系统的长期行为中初值的微小改变在运动过程中会不断被扩大，导致轨道发生巨大偏差，以致在空间中的相对距离会越来越远。根据这一概念，我们以现实语言材料为基础设定某一种母语是初值，由于自然、地理、社会、人文方面某种微小的干扰，发展的轨道发生微小偏离。在经过长期的运行之后，同一母语分化出来的两种语言已看不出多少相似之处了。但不管两者的距离有很大，其运动轨道将敏感地依赖于初始条件，也就是说，其行为方式依然保持着初始条件的原始基因，这原始基因表现为行为方式而不是外表状态。拿壮侗语族各语言的情况来说，其行为方式（包括音节结构、词的组合、词语搭配、句子成分的构成，以至语段的表达方式、语言的气质特征以及演变和发展的轨迹，等等）与汉藏语系多数语言是一致的，那么，把壮侗语族归入汉藏语系完全是顺理成章的。

按照浑沌学的原理，一个初始条件（又叫“初值”）在发展过程中由于内部的随机性或外部因素的干扰，可以影响后续过程的大范围变化，这可以以西双版纳傣语方言中的短元音为例。在壮侗语族各语言中，本来单元音是没有长短对立的，但西双版纳方言由于佛教影响从巴利语中借入许多短元音音节。这一借入之后，立刻蔓延到整个语言结构中，造成了许多傣语固有词也产生大量以短元音为构词词素的音节，其扩散而涉及许多基本词汇。如傣语中借入短元音 i，有 i^{1}saan^{1}（东北）、i^{1}duu^{1}（可怜）、i^{1}thi^{1}jo^{2}（女人）等几个词，特别是 i^{1}thi^{1}jo^{2}（女人）一词，蔓延开来，大量女性亲属称谓、大量动物名词都带上了 i^{1} 这个音，最后连女子命名也都带上了 i^{1}，i^{1} 就成了傣语名词中最为普遍的构词词素之一。再如从巴利语中借入了短元音音节 sa^{1}，如 sa^{1}mai^{1}（时代）、sa^{1}pan^{2}ju^{4}（佛陀）、sa^{1}pa^{6}（一切、所有）、sa^{1}tsa^{1}（信用、誓言）、sa^{1}laa^{5}（师父）、sa^{1}naam^{1}（议事机构、广场）这些词。这个短元音音节蔓延开来，大量植物、草药名称，表心理动态的形容词、动词，甚至干支名称（sa^{1}nga^{6} 午）也用上了 sa^{1} 短元音音节。这就是说，语言结构中某一个音受到了扰动，它就不断延长、扩张，波及很大的范围。现在看来，基本词汇在历史上长期不

变的说法未必全面，因为某一个小小因素的侵扰，就可以改变一大批基本词汇的面貌。这个例子说明浑沌学的原理有助于我们对语言演化作更深切的分析。

浑沌学的理论体系是十分复杂庞大的，上面几个方面只是说明浑沌学如何应用于语言研究的几个实例。

语言中的浑沌现象，以往语言学家并不是没有觉察到。不论是梅耶或是索绪尔、萨丕尔，或是霍凯特等人，他们都曾注意到语言分布和演化中的浑沌现象，只是当时浑沌学理论没有发展起来，尚未被科学界普遍接受，因此，也没有用浑沌学的原则加以处理。如今我们把浑沌学的理论应用于语言和文化分析，使许多浑沌学概念在语言和文化中得到了生动的体现，也使语言和文化显示出更加符合事实的图景。浑沌学理论将作为一种本体观和一种方法论，支撑着文化语言学这个新学科坚定地站立起来。

思考题

1. 阐述文化语言学方法论基本原则的理论依据。
2. 如何理解“浑沌学是一门以直观、以整体为基点来研究浑沌状态和浑沌运动的复杂规则性的学问”?
3. 请结合所学浑沌学知识解释以下术语：有序与无序、整体观、直觉顿悟、非线性、随机性、有序、无序、平衡与平衡破缺、分叉、分形、初值的敏感依赖性、奇异吸引子、层次自相似性、耦合、涨落、蝴蝶效应。
4. 你认为浑沌学对语言研究提供了哪些重要启示?
5. 尝试运用浑沌学理论分析语言中的非线性现象。

参考文献

郝柏林:《自然界中的有序和混沌》，载《百科知识》1984年第1期。
金克木:《燕口拾泥》，浙江文艺出版社，1988。
罗常培、吕叔湘:《现代汉语规范问题》，载《现代汉语规范问题学术会议文件汇编》，北京科学出版社，1956。
梅耶:《历史语言学中的比较方法》，北京，科学出版社，1957。
苗东升、刘华杰:《浑沌学纵横论》，中国人民大学出版社，1994。
索绪尔:《普通语言学教程》，北京，商务印书馆，1995。
叶蜚声、徐通锵:《语言学纲要》，北京大学出版社，1981。

下编　研究与应用

第七章

语言结构与文化结构

第一节　语音系统与大千世界

一种语言是一个民族所观察到的客观世界的缩影，因为我们所观察到的一切现象，都会用语言表达出来，又都巩固、积淀在语言宝库之中。因此，研究一个民族的语言，要学习、研究使用这种语言的人的文化，而研究一个民族的文化，也必须通过（或掌握）他们所使用的语言。因此，我们学习、研究一种陌生的语言，也会通过这种语言看到一种新的世界图像。

但过去研究语言与文化的关系，大多局限于词汇系统。至于语法系统跟文化的关系，从沃尔夫开始，到近年的认知语言学，已有所深化，但所见到的成果也不是很多，总之是已有人注意到了。至于语音系统与客观世界、与文化的关系，至今仍很少有人注意到。

其实，语音系统本身也是一个客观世界的缩影，一个民族的文化的缩影。下面就来探讨语音系统与客观物质世界、与民族文化的关系。

从语言学的基本知识来看，语音系统就是一种语言的语音构成，其中有多少个辅音，多少个元音，有声调的语言还有几个用来区别意义的声调，一共有多少个音位，有哪些音位变体，它们是如何互相组合的，音节之间又如何连接等等。因此，我们研究、描写一种语言，首先就要归纳音位系统，然后才是语法和词汇。语音是语言的物理基础和生理基础，过去很少有人去注意它与文化之间的关系。

但如果我们脱开自己母语的语音系统，学习和了解几种陌生的语言的语音系统，并互相进行比较，进行进一步的思索，那么，我们除了看到它们互相间在音值上和组合上的异同之外，还可以看到一个运转中的大千世界。

一、语音的个性

一切人的口腔里所可能发出的音的数目是无穷的，但每一种语言的语音只能挑选其中很有限的若干音作为它的结构基础。这些音在历史的传承过程中，不管如何变化，都不离开原有的基本框架，于是，形成了一种相当稳定的格局。说这种语言的人，一生下来就学习这个传统格局，习惯这个传统格局。他如果没有接触别的语言，他就无法理解世界上还有别的语音组合的格局。但一旦接触到别的语言，他就会为那种语言的一些特殊发音和不同的组合感到惊讶，要想掌握它就会困难重重，这就是已经形成的语言个性的稳定性和顽固性，这就是一种语言偏见。一个姓张的人，与外国人打交道，外国朋友打招呼时怎么也念不出卷舌的 zh 来，在我们如此习以为常的普通话中的 zh、ch、sh 这一套卷舌系统，对于大多数外国朋友来说，是很难掌握的。再如习惯于 n、l 不分的长江流域居民，要想让他们区分开“老”和“脑”来，也是极为困难的。其实，我们人体生成的发音器官，赋予我们发出一切语音的极大可能性，但语言的传统习惯，促使一种语言发音能力的固定化和规范化，从而抑制了其他发音能力的发展。萨丕尔说：“我们的发音器官的肌肉，从幼年就已变得只习惯于发生我们自己语言的传统语音所需要的那些调节和调节系统了。所有的（或几乎所有的）其他调节，由于没有用过或由于逐渐淘汰，而永远受到抑制。”人们对语音系统的掌握，给我们这样一种启示：人的天赋能力是多方面的，是全方位的，但在具体的时空条件下，人只能有一部分能力得到发挥，而由于这一部分能力的发挥和发展，从面抑制了其他方面的发展，而我们已经发挥出来的这种能力，是否是最好的选择呢？这多半是无意识地形成的，是传统力量决定的。一个民族对语言中语音的选择，有如对一种生产能力、一种文化精神的选择一样，一旦形成为传统，就无法摆脱。恩格斯在《自然辩证法》中讲到生物界的进化时说到：有机物发展中的每一进化同时又是退化，因为它具有巩固一个方面的发展，排除其他许多方面的发展的可能性。由此可知，人类掌握语音的能力和人类适应客观世界、应付客观挑战的能力是对应的。研究一个民族的语音特点，这种方法也可用来研究一个民族发展文化和改造世界的能力。

二、语音是连续体

人的口腔发出的语音是一种连续体。随着口腔肌肉的移动，语音逐渐起变化。口腔肌肉的移动包括口腔的开合、舌位的高低、位置的前后、气流的走

向、声带的松紧和振动与否等等，这些动作的稍微变化，都可以促使语音发生微小的变化。口腔的位置没有明显的界限，语音的差异是由听觉来区别的，听觉的差异又是由社会习惯界定的，于是形成了一种语言中不同的音位。语音学上列出的辅音表、元音表，其实是人为规定的坐标，在两个坐标之间还有很多其他的音排列其中。人为的坐标只是为了人们便于进行区别和分析而已。

如果把我们对语音的这种认识移植到客观世界中来，那么，我们看到的星空图景也是一个连续体。在夜色中我们看到无数的星星分布在天空中，一个紧挨着一个，其间也没有明确的界限，只是人们区分为不同的星座、星宿，加以命名之后，星空世界才从浑沌变为有序。

颜色也是一个连续体。从红色到黄色到白色，光谱是逐渐推移变化的，其间并没有明确的界限。在每两种颜色之间，还有无数逐渐推移的颜色，有如元音从 i 到 e 中间还有无数逐渐推移的元音一样。对语音的分析方法，也可以用于对颜色的分析，也可以用于对星空的分析。可以说，语音学中的一个语音舌位图，在分析的原理上也相当于一幅宇宙空间图。因此，语音学的分析方法，与对客观世界的分析方法也是一致的。可以说，语音学的原理带有普适性。

三、语音分析与文化分析

人们对本民族既有的语音系统的分析，也可移植过来进行本民族的文化分析，或与文化分析相一致。例如，古代汉语辅音分为喉、牙、舌、齿、唇，为五音，与之相配的有五声：宫、商、角、徵、羽，有五行：木、火、土、金、水，有五方：东、南、西、北、中，有五色：青、赤、黄、白、黑，有五脏：心、肝、脾、肺、肾，五官：舌、目、唇、鼻、耳等等。

罗常培在《汉语音韵学导论》中说："然自宋元而后，等韵之书逢出。类别声母，定名纷歧。或以宫商角微羽配合喉牙舌齿唇；或以五行、五方、五色、五脏比附字母。抵牾违异，瞀乱纠缠，此是彼非，孰能正之！"其实，喉牙舌齿唇是五个部位，即喉为喉音，牙为舌根音，舌为舌面前音，齿为舌尖音，唇为双唇音或唇齿音。五个部位把整个口腔都占据了，这是一个单元空间的完整布局，与东西南北中，金木水火土是同样的原理，即空间单元的划分，这是大小空间单元的五分法，是中国传统思维中不同事物之间存在同构性的一种认识方法。

列维－斯特劳斯将音位学运用于语言分析，也正是抓住了语音结构中与文化现象之间的同构性。他说："我所用的方法，显然只是将雅可布逊的结构语言学发展到另一个领域。"他认为，"神话与仪式之间存在一种有序的一致性，也就是说，它们是同源的。"他把音位学应用于亲属称谓的分析，是十分复杂

的，现在把他对北美大平原波尼印第安人神话的分析，简化为以下格局：

父	母
子	女

他说：四种功能由双重对立决定，即年长/年幼，以及男性/女性，从而出现了父亲和母亲、儿子和女儿的功能。现在看一组语音分析：

t	t‘
d	d‘

这四个音的功能差别，也是由双重对立决定的，即不吐气/吐气，清/浊，于是出现了 t/t‘/d/d‘功能。

神话，正像语言一样，各个要素是由关系组成的，神话中包含着类似语言和言语之间的差别，历时和共时的视角。雅可布逊就是用语言学的原理来分析神话的。

语言学之所以成为领先学科，就因为语言与其他文化现象之间存在同构性。由于语言结构便于作科学分析，因此，它就可以成为其他科学分析的模范。而对语言进行科学分析的基础，还是由于语音的物质性。

第二节　文化格局中的词

研究语言与文化的关系，不应该仅仅局限于词，但词的确包含着最丰富的文化内容，因此，我们要突出地讨论词的文化意义以及词在一定文化环境中的地位和作用。

一、词与客观对象

词由声音和意义两部分组成。词的意义反映一定的客观事物及其性质特征、相互关系等，是人们在生产实践、社会实践中逐渐积累起来的、对客观现象的概括的反映。对各种各样的写字工具概括其一般的特征，于是形成“笔”的概念，这个概念就是词义，用“bi”这个语音形式表现出来，就有“笔”这个词。

列宁在《哲学笔记》中说：任何词（言语）都是在概括。感觉表明实在，思想和词表明一般的东西。视觉和触觉得到的是各色各样的笔，思想（即指概念）及其语言形式“词”只表示概括了的“一般”性。于是，词与客观世界的关系，可表示如下：

具体的、特殊的客观事物

↓←概括过程

概念＝词义

↓

声音形式→词

举一个具体的例子，如“帽子”这个词，它概括了像小花帽、毛线帽、鸭舌帽、瓜皮帽、大沿礼帽等等各种各样具体的帽子，但词就是一个：maozi。这说明：音与物已建立了一种联系，音是相同的，具体的物是各不相同的，同一个音是与各不相同的对象的某种共性联系着的。这些共性，如：戴在头上的，冬天可防冷，夏天可挡太阳等等，它反映出各不相同的帽子的一般性质，即将其共性抽象出来了。所以，“帽子”这个词已是概括化了的。

所以，我们可以说，词（指词义）是人的认识对客观事物的概括的结果。没有客观对象，怎么会有词呢？词通过词义反映客观对象，这是第一命题，即词指称事物，词的声音形式相同，但对象各色各样，并不相同。

其次，帽子这个东西，在各个语言里它的声音形式是各不相同的。汉语叫“帽子”，到了藏语拉萨话里叫 ca^{13} mo^{13}，到了纳西语里叫 gu^{33} mu^{31}，到了独龙语（独龙河方言）里又叫 u^{55} mo^{55}。这说明词的声音形式是各民族自己约定俗成的，与客观对象本身及其属性没有必然的联系。这就是荀子说过的，“名无固宜，约之以命，约定俗成谓之宜”的道理，这是第二命题，即词指称事物，但对相同的对象，各语言的声音形式不同。

第三，我们再拿英语来比较，情况又复杂了一些了。英语里“帽子”有两个词，一个叫 hat，是帽子的总称，常指有边的帽子，妇女的帽子也都称 hat；另一个叫 cap，指便帽，多指无边的帽，如军帽、安全帽，笔帽叫 the cap of pen。这说明，不同语言有不同的概括方式。于是，各语言在概念（词义）上也不一定是对应的。这是第三命题，即各民族语言中词义对外界事物的概括方式和概括范围是不相当的。遇到这种情况，我们只得从语言内部来寻找它们的关系。这就是词的系统意义。

指称意义表明词、句子等语言成分跟外部世界的关系；系统意义属于语言成分本身（主要是词）之间的关系所形成的复杂系统，仅仅涉及语言内部关系。

可见在词义与对象之间（也就是词与客观世界之间）说不上有一种直接的对当关系，其中还要经过人的心理作用（观察问题的视角不同）将两者联系起来。于是，我们研究词义，就不能单单研究它的指称意义，还要从语言内部去研究它的系统意义，这就是索绪尔说的词的“价值”。所谓一种语言就是一个世界秩序，就是从这个意义上说的。

这样一来，我们研究词与客观世界的关系，就要从两方面着手：一是结合

外部世界，研究词的指称意义；一是描述语义结构，研究词的系统意义。这种词义分析方法，我们可以从语音分析中得到启发，因为在语音领域里，同样区分语音学和音位学，前者研究听觉和声学特征或发音特点，后者研究语音系统中的内部语音关系。

由于这两点，使语言具有民族性，语言成了认识客观世界的基础，于是，在这个基础上，也有了文化的民族性。有如你戴有色眼镜去看世界，世界也变成这种颜色了。夏天戴了墨镜，你就觉得凉快多了。这眼镜就是语言。

二、"中间世界"与语义场

德国语言学家魏斯格贝尔有一个观点，认为语言是一种决定人们世界观的积极力量，语言是精神上的"中间世界"，它是客观实际和人的内部世界之间的一种媒介。

他认为"中间世界"是在语义的基础上形成的，它不是客观实际的直接反映，而是人的理智思维工作的结果。从这样的观点出发加以引申，就可以认为词义或概念并不表示外界的客观世界（物理世界），而代表人类认识自然环境和社会环境的心理状况。因此，它们不是人类肌体之外的物质的性质和关系的符号，而是人类感知和认识外界现象的内部机制的符号。从而可以认为外部世界对一切语言来说，都是一个取之不尽的共有的宝库，而各个民族又是根据自己的这个"中间世界"去感知客观事物，各取所需，对事物现象进行各不相同的归类。

于是，人类不仅通过自己的感觉器官直接认识客观世界，而且还经过"中间世界"（词义）与客观世界挂钩。前苏联语言学家科索夫斯基曾经说到，星空中的"猎户星座"只存在于"中间世界"，客观上存在的只是许多无边无际的零散的星群。他还说到，"野草"也只存在于"精神世界"，客观实际只有各个种类的植物，并无良莠之分。

但由于客观实际作用于人的感觉器官大体上是接近的，不同社会的文化需要也是相似的，因此，人类对外界事物的归类也是大体相当的，例如各种语言里猫与老鼠、猪与狗、稻谷与麦子、松树与柏树、人与猴、水与油、太阳与月亮、风与雨等等从来是不会混淆的。这种区分与自然界存在的差别是一致的，任何一种人类思维都不会把它们混为一谈。但有些事实，不同语言的归类方法就可能不同，如黄牛与水牛，有的语言就视为两种不同的动物，老虎与豹子有的语言又视为一种动物，这就存在微妙的区别，所以，有同又有异。

同样，在造词心理上，不同民族有时是相同的，有时又是不同的。相同的如：

汉语	英语
黑市	black market
黑板	black board
板斧	board axe

这三个词组合方式和词义都是相当的，但有一些又是不同的，如：

黑话	double talk
板鸭	salted duck
板油	leaf fat

这就是词的民族性。

科索夫斯基举出的“猎户星座”是一个很好的例子。猎户星座与我国天文学上的“参宿”大体相当，但又比参宿大，还包括“觜宿”。还有，我国古代把黄道带分成28宿，西方分成12宫，他们的一个宫，常常包括我们的两个或三个星宿，各自互相制约。这种同和异，是构成人类文化多样性的基本要素之一。

再看颜色的分法，各语言的差异就更大。我们知道，色谱的各种颜色是逐渐过渡的，这些颜色之间没有精确的界限，甚至无法准确判断哪里是一种颜色的开始和另一种颜色的结束。各种色波波长的纯物理知识并不能帮助我们划定各种颜色的界限，因为这种数据超出人的直接感知范围。例如红和黄两个词，纯红、纯黄容易划分，介于红黄之间的颜色就不知道往哪儿分类好，但我们再加进一个颜色“橙黄色”，就是代表红黄的中间色，那么，红黄就很容易分开了，它们之间的界限就比较明确了。由此可见，各种颜色的名称是互相制约的，每一个颜色词的意义取决于其他与之有关的颜色词的意义。

世界上各种语言关于颜色的词是不完全相同的，1969年贝克莱加州大学出版过一本书《表示颜色的基本词汇：它们的共性与演变》，其中分析了100种语言里表颜色的词，情况五花八门，有的语言只有两种，多的11种。代表性的语言拥有颜色词的情况如下表：

序类	代表性的语言	颜色词数	颜色词
1	Jale语（新几内亚高地）	2	白 黑
2	Tiv语（尼日利亚）	3	白 黑 红
3	Hanunoo语（菲律宾）	4	白 黑 红 绿
4	Ibo语（尼日利亚）	4	白 黑 红 黄
5	Tzeltal语（墨西哥）	5	白 黑 红 绿 黄
6	Plains Tamil语（印度）	6	白 黑 红 绿 黄 蓝
7	Nez Perce语（北美印第安）	7	白 黑 红 绿 黄 蓝 棕
8	英语等	8～11	白 黑 红 绿 黄 蓝 棕

紫（和/或）粉红
橙（和/或）灰

从这张表中可以看到一种很有趣的现象，即各语言拥有的颜色词呈现出一种反差大的基本色到界限逐步缩小的中间色的扩散情况，后者总要包括前者，其顺序是这样的：

两种　三种　四—五种　六种　七种　八—十一种

白　黑　红　绿（或/和）黄　蓝　棕　紫/粉红/橙/灰

于是，某种语言的颜色词，如果有红色，必有白和黑；有蓝色，必有白、黑、红、绿、黄诸色。

所以出现这种情况，从客观上找原因，大概是某种颜色对人的感觉刺激大，它就为较多的语言所拥有，如白与黑反差最大，是最基本的颜色，这对各民族都是一样的，所以每种语言中都有；红是太阳、火的颜色，富有刺激性，也为较多的语言所拥有；绿是植物的颜色，极为普遍；黄是成熟的农作物；蓝是天、水、海的颜色；棕是土地的颜色，故按顺序为各种语言所拥有。其他四种差别都较小，是比较次要的，故各民族取舍不同。至于为什么海、天比土地更重要，这还无法作有理据的说明。

由于颜色多少不等，同一种颜色词概括的范围就很不一样。显然，Jale 语的“白”比英语中的 white 范围要宽得多，这也是词义的民族特点。

还有希腊语更为特殊，在《荷马史诗》中，有一个词用汉语来翻译，既可译作“浅绿”，也可译作“黄色”、“红色”，另一个词既可译作“淡黄”，也可译作“绿色”或“灰褐色”，有时两个词都可译作“闪光的”，这是因为希腊人多着眼于颜色的亮度，而不注意色彩的区别。这有点像日本人所谓“照叶树林文化”，“照叶树”如青岗木、樟树等，也是以其叶子反光来命名的。这种划分颜色的办法与我们的认识相距就很远了。但不管是色彩还是亮度，还是由物质本身的属性决定的。

于是，我们形成了一种观念，即客观现实中各物体间的联系决定了语言中相应词的联系，至于如何被决定，则是各种语言本身的事情了。

由此，要在一种语言中精确区别颜色，就要将所有颜色词归在一起进行比较判断。这种属于同一类意义的词归在一起，叫做“语义场”。例如一个语言中的所有颜色词是一个语义场，数目字也是一个语义场，兄弟姐妹也是一个语义场。在一个语义场的范围内，所有的词都是互相联系的。每个词的意义，取决于这个语义场内与之相邻的各个词的意义。要阐明一个词的准确含意，只有把它放在语义场中，才有可能。只有在语义场里，词才获得单义性，在言语里才能被人理解。如果在场外，单个的词的意义就很难确定了。因此，我们可以说，词与客观事物的对应，必须通过语义场来确定。

每一种语言的词汇中都有很多语义场，但当我们分析某个语言中的众多语义场时，常遇到一些为该语言所独有而别的语言没有的语义场，如僧伽罗语中有六十多种香蕉名称，它们构成了一个特殊的语义场，达斡尔语中不同季节不同部位的狍子皮的名称，也构成一个特殊的语义场，下面说到的傣语中的 4 个土地名称，也是一个小小的语义场。还有如日本话中有很多“雨”的名称，爱斯基摩语有很多“雪”的名称，阿拉伯人有很多“骆驼”的名称，也都构成为特殊的语义场。这些特殊的语义场，表明一个民族的一种文化特质。一个民族中最典型的文化特质，常常有相应的一个语义场与之相当。因此，抓住一个语言中的几个特殊的语义场，常常是我们探索这个民族文化特点的入口处。

举一个例子。在民主改革前的西双版纳傣族村子里，存在三种土地占有情况，一类土地由家族长掌握，由同家族成员分配使用，叫 na^{51} xa^{55} kun^{55}，意为“家族田”；另一类由村社头人掌握，由全村社成员分配使用，叫 na^{51} baan^{13} tang^{51} laai^{55}，意为“寨公田”，这类土地又有另一个名称叫 na^{51} thaam^{51}（负担田）；第三类是私人开荒的土地，叫 na^{51} xing^{51}，意为“私田”。客观存在的是三类土地，但反映到语言里却有四个名称，其中寨公田又名负担田，正说明了原来的农村公社土地的两种属性。根据土地制度演变的先后，又可以确定 na^{51} baan^{13} tang^{51} laai^{55}（寨公田）一词产生在前，na^{51} thaam^{51}（负担田）一词产生在后。两个词在现实生活中同时并存，前者并没有被后者替换掉，说明西双版纳傣族地区在建立封建领主制度之后，原来存在于农村基层的公社制度并没有废除，而是在村社集体占有、社员分配使用土地的基础上增加了对封建领主的租赋负担。一个小小的语义场最好地反映了土地制度的实际状况。

文化人类学中的博厄斯学派有一种文化理论，认为可以将文化分解到最小单位，就是文化特质。语言中特殊的语义场常常与该民族的文化特质有某种内在的联系。如上述傣语中四个土地名称构成的语义场，反映了西双版纳傣族土地制度的特点，成为傣族社会的一种文化特质。

三、词的游离与文化适应

由于词不是孤立的，而是与其他词处于互相制约、规定的关系中，因此，一个词从一种语言游离出来，到了另一种语言中的时候，就有与其环境相适应的问题。这会出现三种情况：第一种是适应新的语言、文化环境，完全溶化在该语言之中，如英语中的 beer，car，到了汉语中之后，成了“啤酒”，“卡车”，完全溶化到汉语中了；再如汉语中的“茶”，到了俄语中，成为 чай，作为名词随俄语名词性、数、格的变化而变化，完全溶化到俄语中了，这种情况是很自然地“溶入”的。第二种是到了新的语言环境之后，依旧保存本族语

的某种特殊色彩，如“图腾”，原为北美印第安语 totem，意思是“亲属”、“标记”，但由于它已是崇拜对象，各语言无法意译，只能音译，以适应新的语言环境，但音译后虽保持原语言中的原有意义，却带上了特殊的神秘色彩，在新的环境中依然有异域色彩，这种情况是“嵌入”式的。第三种是随着一股新的文化思潮进入另一个语言、文化环境，如果这股文化思潮有相当大的势力，它们就能在新的环境中保持原有的意义，并在新的环境中横冲直闯，活动生息，如佛教词语“世界”、“真空”、“实际”、“究竟”等等，早已成为汉语中的常用词，它们是随佛教文化同时成批量进来的；再如现代科学词语如“科学”、“民主”、“理性”等等也是如此，“科学”、“民主”是通过日语借自英语的 science 和 democracy，最初译作赛因斯和德莫克拉西，这时还没有与汉语环境完全适应，后来简化作赛先生和德先生，这时与第二种情况相似，带有“嵌入”的味道，再后来译作“科学”与“民主”，就与现代社会思潮一起溶化到汉语中了，它是与中国社会接受现代科学技术和民主思想相联系的。“民主”在汉语中原来的意思是“人民的主宰”，指帝王或官吏，现在意义改变了，这个过程是随一股新的文化思潮的进入而实现的。“理性”一词，也是通过日语译自英语的 rational 或 reason。这个新词取用汉语原有的“理”字，又摆脱了汉语“情”与“理”的纠缠，体现出现代科学思维的特点，这种情况是“闯入”的，不仅是对新的语言、文化环境的适应，而且使这个文化环境适应于它。

以上三种情况，第一种是“溶入”的，第二种是“嵌入”的，第三种是“闯入”的。三种情况都与一定的文化现象相联系，是词在文化格局中的一种生动、活跃的表现。

“闯入”的外来词，一般带有系统性，也就是说是“成批量”的。研究这种外来词的文化意义，必须把它放到一定的思想体系中来考察。研究具体某一个词的意义，特别是一些专用词的意义时，也必须把它放入这个词所处的语义场中。例如，佛教术语“世间”必须与“出世间”放在同一个场中来确定它的确切意义。佛教术语“五蕴”的色、受、想、行、识，每一蕴也必须放在“五蕴”这个场中，才能确定其所指的物质世界和精神世界的意义。

前苏联语言学家阿巴耶夫在其所著的《印欧语历史比较研究的方法问题》一书中，说到挪威语言学家摩尔根舍内把沃舍梯语的 Amistol（夏月，即六月）同阿维斯塔语（古伊朗语）中的 hamina（夏天）联系起来，认为其中 Ami 同根，是一个同源词，但他是弄错了，作为月份的名称，Amistol（六月）应该与其他月份及节日名称联系起来考察，而在沃舍梯语的历法体系中还有这样一些月份和节日名称，如 Basiltoe（伟大的圣瓦西利）、Tutyr（圣提多）、Nikkola（圣尼古拉）、Majroemy Kwadzoen（圣母归天）、Georguba（圣乔治）等等。从

同一个语义场中的这些词来看，沃舍梯的历法是一种基督教的历法。而 Amistol 这个词与俄语中的 apostol（使徒、圣徒）和巴尔卡尔语的 ab stol 有关，虽然语音不完全对应，但各民族在接收外来词时常常出现比较随意的音译形式，而从“使徒”来解释，就很容易理解，因为彼得和保罗两位使徒的节日正在这个月（6 月 29 日），可见它与阿维斯塔语的 hamina 毫不相干，况且 Amistol 与 hamina 在语音上的差异更大于与 apostol 的差异。

摩尔根舍内在解释这个词时首先脱离了相关的语义场，于是，也脱离了这些词所赖以生存的历史文化环境，结果得出了错误的结论。所以外来词的研究也有一个语义场的问题，我们研究外来词也必须把它放在相应的语义场中，才能更方便地看到它对新的文化环境的适应情况。

第三节　语法与人类思维

思维与语言之间深刻的内在联系性，已为今天心理学家、语言学家、哲学家所共同肯定。思维是一个复杂的心理活动过程，它表现为人脑对各种外界事物及信息的分析、综合、比较、抽象和系统化、具体化的认识过程。在思维活动中要运用概念、判断、推理的逻辑形式，这些思维的逻辑形式都可以在语言中寻找到相对应的语言形式。例如，思维的概念与语言的词或词组的对应；思维的判断与语言句子的对应；思维的推理与语言复句和句群的对应。这些对应显示思维和语言密切的内在联系性。

不同民族的思维有共同性的一面，也有特殊性的一面。不同民族思维的共同性来自于人类大脑构造和功能的相同。人类大脑的结构相同，并且都具有反映、认识、记忆、想像等功能。此外，由于人类社会发展大致上也是相同的，也为思维反映的内容确定了共同的基础。然而，因为不同民族所赖以生存的自然环境以及社会文化背景很不相同，各民族的思维方式便出现各自的特点。思维的这种民族特征，必将对语言产生深刻的影响。

如前所述，语言和思维的密切联系是多方面的，在这一节里，让我们来探讨一下语法和人类思维之间的关系。

一、关于语法

人们对语法的认识是随着语言研究的不断深入而不断发展的。传统语法包括词法和句法，这是以词为句子的基本单位。后来把语素作为句子的基本单位，句法包括词法，于是语法就等于句法。转换生成学派把语法扩展为句法规则、语音规则、语义规则。而现代汉语的当代研究中则提倡语法应包括三个平

面：句法、语义、语用。句法指语法形式，语义指语法意义，语用是“句中词与使用者之间的关系”，特指和句法结构有关的语用意义，如话题和焦点、有定和无定、肯定否定及辖域、功能变换等和语序有关的语用问题。其中我们可以把前两种认识称作狭义的语法观，而把后两种认识称作广义的语法观。从中我们可以看出，对语法的认识发展包括两个方面：一是对“语”的认识的拓展：从词、句到语素、词、句，再到语素、词、句、段、篇，从书面语到口语；二是对“法”的认识的扩展：从词法、句法到语音法、语义法、语用法。我们完全可以说，语法是一切言语规则的总和，它应该包括一个更大的范畴，即最广义的句法规则、最广义的语义规则和最广义的语用规则。但通常情况下，我们还是愿意把句法、语义、语用分开来讲，而话语研究、篇章研究在许多方面还有待于更深入的探讨。因此，本节所谈的语法仍然主要是传统意义上的语法概念，即所谓组词造句的规则，但对一些现代语法范畴也略有涉及。

二、语法和思维之间的联系

不同语言组词造句的规则不尽相同，这是人们早已知道的语言事实。但如何看待这些不同，却经历了不同的阶段。大致说来，早期人们仅仅把它们作为语言本身的特殊性而已，是语言大同中的小异；后来引起人们的重视，成为语言类型学的一个重要根据；再后来，人们不再仅仅把其视为语言本身的问题，而是发现它与人类思维、人类文化有着密切联系。其理论后来被人称之为“萨丕尔—沃尔夫假说”。美国人沃尔夫（Benjamin Lee Whorf）在调查美洲印第安语言时发现，许多印第安语与以英语为代表的印欧语言在结构上有着根本的区别，这些区别对应于看待世界的不同方式。他指出，英语句子在结构上分为主谓两大部分，一切事物的表达都被分为“主体”和“动作或行为”两大块，而一些印第安语如“霍皮语”（Hopi），则并不区分主语和谓语，动词可以脱离主语而存在。他举了一个例子：

英　语：A Light Flashed（一个亮光闪了一下）

霍皮语：rehpi［相当于英语 flash（occurred）］（闪光出现）

显然，英语注重的是动作，而霍皮语注重的是事态。

由于人类思维问题也是心理学的一个重要内容，所以探索语法差异与思维差异之间的联系，进而验证沃尔夫假说，就成了对不少心理学家具有很大吸引力的课题。这方面最引人注目的是关于“反事实思维”的论争。1972～1973年间，美国心理学家 Alfred F. Bloom 在香港进行了一个这样的调查：“假如香港当局通过一项法案，要求所有在香港以外出生的市民必须向警方报告他们的行动，你将有什么意见?”结果发现，香港人不愿意回答这样一个问题。他们

的反应是"可是政府没有颁布这样的法案啊"、"不会的"、"不可能"等。当Bloom强调这不过是一种想像时，他们多回答为，这种问题"不自然"，"不像汉语"，"我们不这样讲话"。一些对西方语言和文化有较多接触的香港被试者甚至说："这一问题的逻辑中隐含着西方式思维。"可是在采访美国或法国人等西方人时不会碰到这样的情况。

经过思考，Bloom得出这样的结论：汉语中没有虚拟式，因此讲汉语的人不善于反事实思维。

Bloom还做了一个试验。测试材料很简单：

If all circles were large and this small triangle "△" were a circle , would it be large?

结果，有83%的美国被试和25%的台湾被试对问题给予了肯定的回答。在向一些台湾被试者谈起此问题时，多数人的反应是："不对！圆圈怎么可能是三角呢？小的怎么可能是大的呢？你说的是什么意思？"还有一位相当警觉的人对Bloom说："我知道你们西方人想要我做什么。你们总是想要我默认一些本来没有意义的事情。但是我们华人不这样做。"

Bloom还比较了美汉的"事实实体化"（entification），即名词化方式。(同虚拟式一样，有助于思维从感知层面向高度抽象层面发展。)

英语：后缀方式——accept-acceptance ；其他——he arrived-his arrival。

汉语：形式手段有限，多采用"意合"的办法。

Bloom进而得出结论说，他的研究证实了萨丕尔—沃尔夫假说的弱式，即语言影响和限制思维；语言不同的人思维方式也不同。

Bloom的观点首先受到了美籍华人学者欧洁芳和吴信凤的反驳。欧洁芳认为，汉语中也有虚拟式，只是形式灵活而已，因此汉语群体也有反事实思维的能力。而吴信凤则认为，语言结构决定思维方式，从根本上就是错误的，汉语中没有虚拟式，但汉语群体同样能很好地反事实思维。但后来，申小龙则是正面地介绍了Bloom，并把Bloom的"西有汉无"引申为"西死汉活"，从而从另一角度证明了萨丕尔—沃尔夫假说。

需要指出的是，沃尔夫所试图证明的是：每种语言作为一个完整的结构体系与其他语言都不同，因而使得语言不同的人，有相应的不同的思维方式。这里要注意两点：一是有不同，并不意味着就没有相同、相通的地方；二是沃尔夫的本意是承认差别，目的是让人们平等共存，反对语言优劣论和"自我中心"主义（"种族主义"、"语言爱国主义"实际上都是"自我中心主义"的不同表现）。不是要"大同"，而是要在互相尊重对方特点的基础上"共存"。

承认差异、尊重差异、认识差异，从而超越差异，达到人类各民族间在平等基础上的相互交流和理解，是我们应持的态度。

三、汉语语法的意合体制与汉语人的认知策略

“意合”和“形合”相对，原本用在分析复句的类型上，指复句中分句之间的关系不靠关联词语表明，而是靠听读者意会理解，后来成为一个显示汉语与形态标志丰富的西方语言不同的重要概念。有人指出：汉语是“意合”语言，西方语言如英语则是“形合”语言。

19 世纪，当历史比较语言学在欧洲盛行时，自然主义学派的创始人奥·施莱赫尔便把汉语作为“孤立语”的代表，以区别印欧语系的屈折语及其他世界语言。且不说施莱赫尔的观点如何，但有一点他是说对了的，汉语缺乏形态变化，它不同于印欧语系诸语言及其他粘着语言。许多汉语研究者认为，汉语结构具有“意合”的特点，它更多地依赖于语义的配搭来反映词语的种种组合关系。汉语的这种意合特点与中国人传统的思维特点有密切的联系。

黎锦熙先生在其《新著国语文法》引论中指出：“国语底用词组句，偏重心理，略于形式。”后来，王力先生在其《汉语语法纲要》一书中也认为，汉语有的“以虚词表示连带关系”，而有的“是以意会的，叫做意合法”。——这大概是最早用“意合”来说明汉语结构的一种特点的。吕叔湘先生在《语文常谈》中也认为，汉语的语法关系常常要靠读者或听者自己去领会，“尤其在表示动作和事物的关系上，几乎全赖‘意会’，不靠‘言传’。汉语真正的介词没有几个，解释就在这里。”

汉语的意合特点在古代汉语中便已鲜明地表现出来。阎征在《〈孙子〉语句的连接方式》一文中指出：《孙子》一书，各句子成分之间，以及各分句之间的连接，采用意合法，即不依赖连词来连接的句子，占 92.6%，而采用连词来连接的句子仅占 7.4%。鲁迅先生说过：“做中国文其实是很不容易‘通’的，高手如太史公司马迁，倘将他的文章推敲起来，无论从文字、文法修辞的任何一种立场去看，都可以发现‘不通’的处所。”尽管这样，1000 多年来，人们照样能读懂它，这正是由于它能使人从意合角度去理解的缘故。

我们先看现代汉语的几个例子。

（一）词类问题。词类问题是汉语语法中的一个老大难问题。之所以难是因为汉语缺乏形态标志。一个词是名词还是动词，是名词还是形容词等，有时就不能轻易地判断出来，于是在判断标准上便出现了几次大的争论。由于受西方形式主义语言学流派如结构主义语法学派的影响，过去一般都不大愿意承认意义可以作为标准。但随着世界语言学潮流的变化和对汉语特点认识的逐步深刻，现在越来越多的研究者开始意识到意义标准对于判别汉语词类的重要性。

事实上，现代汉语中，词的兼类、活用和动词、形容词的名词化等问题，

如果不使用意义标准，不从意合的角度去认识，那么就很难做出判断。如“自动”这个词，可以出现在下面两种情况中：

1. 动词前

自动避开、自动降级、自动晋级、自动开门、自动跳跃、自动退出……

2. 名词前

自动电梯、自动门、自动玩具、自动雨伞……

虽然词形完全一样，但汉语使用者却会很清楚地感觉到两种情况下的“自动”作用是不一样的。前一种情况中的“自动”是表示后面动作的一种方式、形式，而后一种情况中的“自动”则是表示后面事物的特性。因此，虽然没有形态标志，汉语使用者也知道前一类“自动”是副词，后一类“自动”是形容词（区别词）。这就是意合。人们是靠体悟具体语境下的意义差别来判断一个词兼有两类词的性质的。

人们判断汉语中词的活用现象，更是靠意合的方法。因为词的“活用”本身就是指一个原本只具有某类性质的词完全不改变形状而临时具有另一类词的性质。如“另类”这个词，本是名词，但在汉语中，它完全可以被这样使用：

很另类（活用为形容词）

另类了一把（活用为动词）

人们活用某词，是基于意合思维；同样，人们理解词语的确切意思，把这个词当做什么词看，也是基于意合思维。

（二）句法结构。我们看一个例子：“进口苹果”可以有两种结构关系，两种意思。一是动宾关系，意思是从国外购买苹果到国内；一是定中关系，指从国外购进的苹果。两种关系和意思的区别，只能在具体的话语语境中根据表达者的意图来判断。这就是意合。汉语中有很多类似的歧义结构，但汉族人的交际并不因此而受到影响，这就表明了意合法的作用。

在古代文学作品中，尤其是在古典诗词中，用意合法的例子更为多见，可以说比比皆是。如元代马致远的散曲小令《天净沙·秋思》：

枯藤老树昏鸦。小桥流水人家。古道西风瘦马。夕阳西下，断肠人在天涯。

这是一幅小桥流水的美丽山村景色，夕阳晚照，西风瑟瑟，令人油然生起缠绵悲凉的情调。整首小令只用了两个动词，其余全是名词，前三句全由名词组成，其中没有一个连词。这种诗句耐人寻味，它需要人们从句法、语义、语境三个方面协调联系、融会贯通句意。这就是说，要从整体上去意合，方能看

出这些诗句的浑然天成。

有人认为，汉语的意合特点意味着汉语是一种具象性语言，它的抽象化程度较低，不适宜表达精密的科学思维。这种说法也许有一定道理，但失之偏颇。通过比较印欧语、汉语、日语在空间、时间、认识、人和自然、人与人、人与神等六个方面表述的异同，人们发现，印欧语系的语言更倾向于每对概念的前者（表语性、抽象性、精确性），而汉语、日语更倾向于后者（关系性、具体性、模糊性）；印欧语系的语言可称为“表语型”的，而汉语、日语可称为“关系型”的；表语型的语言具有一种静止的倾向，而关系型的语言对绝对的特征或表语则不给予明确的回答，从而把不变的因素提高到更为抽象的高度。从这一意义上说，汉语的语言结构比欧洲民族语言更为抽象。

汉语的意合结构，虽然有具体性和模糊性，然而，这并不影响它表达抽象思维的功能。相反，它在表述复杂事物关系方面，具有更高的概括能力和抽象作用。许多中华典籍如《易经》、《老子》等，都是用极为简洁而又有些模糊的意合语言表达出了深邃的哲理和复杂的见解。

汉语的意合特点与中国人的传统的整体性思维有密切关系。中国传统思维的基本特征是注重整体性。从《易经》的八卦思维开始，及至老子、庄子的浑沌思维，两宋道学的太极思维，都注重对天、地、人的探索。这种探索从来不是孤立、分开地进行，而是把天、地、人三者有机地贯通起来进行研究，把自然、社会、人生看成是一体化的系统，互相比附、联想，这便体现整体性的思维方式。

汉语虽然缺乏表示句子内部语法关系的形态，但中国人的思维善于融会语句内部的语义和语句外部的所谓“外围语义成分”，并将它们联系起来，内外结合，形成一体化的整体，从整体上去理解语句。所谓语句的“外围语义成分”，包括句子的上下文、说话的情境、说话人的心理因素等。济南著名的大明湖有一副对联：“四面荷花三面柳，一城山色半城湖”，这副对联全部用名词性词组组成。领会这首对联的内容，人们很快会联想大明湖的自然景色，即用“外围语义成分”来理解它所蕴含的诗情画意。

整体性思维的整合作用，使我们轻于对句子成分的细微分析，重于对语句的融会贯通，凭着经验，凭着上下文的语境去意会和补充语句的整体内容。对整体了解越多，对语句个别词义的了解也越多。前苏联著名心理学家 A. A. 列易捷耶夫曾经根据大量实验得出结论：人们理解和记忆话语都无需掌握一句话的全部词汇，重要的是要抓住几个“意义支点”。这种“意义支点”往往是语句的主要意义所在。整体思维可使我们便于抓住语句的意义支点。汉语的意合特点，反映中国人尤其善于抓住意义支点理解句子语义。

四、汉语取法自然的语序体制

语序是语法中的一个重要内容，在汉语语法中具有重要意义。

有人指出西方语言是空间构造型，汉语则是时间构造型，但语言因为结构形式上都是前后相继的线形序列，所以把空间构造改称“理性分析语序”、把时间构造改称“取法自然语序”更容易理解明白些，取法自然反映了汉语语序的特点。

一个典型的例子是如下的英汉比较：

英语：He came to New York from San Francisco through Chicago by greyhound bus.

汉语：他从旧金山坐长途汽车经过芝加哥到纽约。

上面的例子说明：英语的语法结构是建立在理性分析上的，首先它用 came 确定了说话的基点是在 New York，然后确定了到达地也是 New York，然后再分析出发地，再后则是经过地，最后才是交通工具，其中显然体现的是重要性原则；而汉语则是一种自然事实发生的先后次序，出发地旧金山，然后在出发地坐上公共汽车，然后坐着公共汽车经过芝加哥，最后坐着公共汽车到了纽约。

并不是说汉语中就没有理性分析语序（如“出席今天大会的有张部长、李厅长、王副厅长、孙处长”），而是说汉语中取法自然的语序更普遍，按官阶身份排列先后次序在中国实际也是习惯成自然了，从这个意义上说括号中的例子，也是一种自然语序。另一方面，英语中也并不是不存在取法自然的语序（如 He opened the door and looked in.），而是这种取法自然的语序是一种理性分析的特例，即自然和理性正好相合。

换句话说，汉语文化认为顺乎自然是最理性的。天人合一、主客一体、存天理灭人欲等等观念深入人心，但也有人为的所谓“自然”之理。西方人则强调人对客观世界的主观关照，强调理性建构、经验分析，但理性分析也有合乎自然的。

我们再看一个比较汉语和傣语语序的例子。

汉语、傣语都是无严格形态变化的语言，没有印欧语言那种严密的性、数、格、时、体、态、式的变化。但汉、傣语法在“定＋中”、“状＋中”的结构上显示出了语序的不同。比如，汉语“一棵树”，“飞快地跑过来”，傣语“树棵一”，“跑过来飞快地”。词语出现位置的不同，对人的刺激也就不同。汉语将修饰语排列在中心语前，这表明汉民族的思维是重视情态，而将语言的严格的逻辑关系放在第二位，它关注的是事物本身，是语言形式所表现的意



第八章

语言与物质文化史

人类社会不同的族群由于生活在各自不同的特定环境里，形成了适应所处环境的特殊的文化类型和模式。物质文化是人类文化的最基础部分，也是最早形成的文化的组成部分。对物质文化史的研究，以往人们主要依靠的是历史文献记载和考古出土文物，以及人类学、民族学等学科的研究成果。如果没有上述几个方面保存下来的资料，那些民族的古代物质文化，就难以考证了。于是，人们便试图通过其他途径来研究人类的物质文化史，比如从神话传说中的有关内容和细节来寻觅历史遗迹，但由于神话传说难以断代，且不确定因素较多，因此，其可靠性也大打折扣。

英国著名科学家贝尔纳在《历史上的科学》一书中说到："语言是现今仍然活着的古代遗物。研究语言应该是研究各期各地物质文化的一些残存遗产的基本补充工作。研究语言并研究物质文化残迹，再加上目前存在的原始民族来作证，就应该能提供古代社会生活的某些图景。"语言是一种特殊的文化现象，是一个民族历史上各个时期的因素积累起来的综合体系。因此，各个历史时期的文化信息大量地积淀于语言之中，并且至今仍旧传承与保存在一些甚至从来未曾有过文字记载的民族的口语中，它们是具有特殊价值的"活化石"。另外，语言这种文化现象的特殊之处就在于其自成体系以及非人为性质，加之语言学科独特的研究方法，可以为我们提供其他学科所不能提供的可靠佐证。因此，通过语言材料，并采用相应的综合的语言学科的研究方法，不失为我们研究物质文化史的一个重要途径。

语言材料对研究物质文化史至少可以从以下几个方面提供佐证：其一，某种物质文化的起源；其二，某种物质文化的传布；其三，某种物质文化的历史衍化轨迹。以下分节讨论这几个问题。

第一节　语言与物质文化的起源

亲属语言中同源词的历史比较研究，对语言学的本来意义是为了确定对应关系，构拟古音，并了解一个词或一组词的历史发展演变的规律，并为这些亲属语言关系的亲近与疏远等关系提供确凿的证据。而对文化史的研究来讲，却可以揭示一种文化现象的起源和演化轨迹。这应该说是语言学对古代文化史研究的特殊贡献。如亚洲栽培稻的起源问题是学术界一直争论且难以定论的问题。一般来说，前些年国际文献中以印度起源说为多，其中也有些国外学者倾向于把印度东北部、尼泊尔、缅甸和泰国北部以至我国云南这一大段长形地带视为亚洲栽培稻的起源地。近年来，有许多中外学者根据河姆渡新石器时代遗址出土的稻谷等考古材料，论证我国是世界最早的亚洲稻栽培地，形成了"云南说"、"浙江余姚河姆渡说"、"长江说"、"长江中下游与淮河说"、"华南说"等不同的说法。由于语言学家的参与，使这个问题的讨论获得了新的更为可靠的解释。对这个问题的语言学研究主要经过对同源词的历史比较研究和原始语的构拟进行的。一些语言学家采用历史比较方法与语言年代学等方法，分别构拟了汉藏语系的汉语、侗台语、藏缅语、苗瑶语，南亚语系各语言，以及南岛语系语言，甚至朝鲜语有关水稻类词的原始形式。经过科学的论证，从而得出结论，认为其中侗台语和南岛语中的"稻"的原始形式最为古老，从而论证了操这两种语言的先民可能是亚洲栽培稻的最早种植者。而语言材料所证实的稻作文化起源的时间至少在6000年前。语言的构拟和文化史的重建，为我们研究某种文化形式的早期形式提供了重要佐证。

另外，采用历史比较语言学的方法并结合人类学、民族学、历史学、文化学等综合方法，对同语族中的同源词进行研究，也可得出许多单一学科方法所不能获得的证据。如"水田"这个词在壮语、布依语、傣语西双版纳方言中都作 na^{2}，在傣语德宏方言中作 la^{2}，侗语中作 ja^{5}，仫佬语作 ɣa^{5}，水语作 (ɣa^{5}，毛南语作 (ʔa^{5}，黎语作 ta^{2}。经过考察，该词在壮侗语族各语言中是同源词，它说明了这些民族的祖先——古代百越民族在分化为不同的民族共同体之前早就已经从事共同的农业生活，同时也证实了他们早在秦汉以前就已经是栽培稻米的民族。又如"旱地"一词，该词在壮侗语族中除了黎语作 pho^{3} 较特殊以外，在同语族其他语言之间有严整的对应规律：壮语作 ɣei^{6}，布依语作 zi^{6}，侗语作 ti^{6}，水语作 ndaai^{5}，傣语作 hrai^{6}。该词所表现出的严整的同源关系一方面证实了这些民族的先民种旱稻的历史较为久远，另一方面也证实了在种植栽培稻之前曾经过种旱稻的过渡阶段。根据有关记载，汉语中"旱地"一词可追溯到春秋时代。东汉袁康所撰《绝越书》中记载吴越时期古越人的

语言有："莱，野也。""旱地"叫"莱"与傣语中旱地的古音 rai⁶ 相近，现今泰国的泰语也还是这样发音。这说明种植水稻和旱谷是古代百越民族的共同生产活动，那么这个种植旱稻的过渡时期当在公元前5世纪以前。

以壮侗语族的同源词"水田"为起点继续往上推，从壮侗语族各语言中的"水田"一词的不同读音，可以构拟出壮侗语族各语言的"田"字的原始形式为 nja²。很显然，该词与古汉语的"田"没有直接同源关系，而"田"字的本义也与"田地"的"田"字无关，而是一个动词，如"田猎"即"打猎"的意思。如《易·师卦》中载，"田有禽"，虞注为"田，猎也"，即猎取飞禽的意思。随着渔猎经济向农业经济的转变，"田"字有转化为"种田"的意思。《说文》载："树谷曰田。"《释名》载："已耕者曰田。"此时，这个"田"才名词化，成了现代意义上的"田"了。nja² 一词与古汉语中的"洳"（现代汉语拼读为 ru）有关。"洳"上古音为日鱼切，郭锡良构拟作 nia，按郑张尚芳的构拟系统，则构拟为 nja，这个字按《诗·传》解释，是"河旁低湿地"，河旁低湿地种上庄稼，就是"田"了。由此可知，壮侗语族语言中的 nja² 与古汉语中的"洳"字应具有同源关系，汉语的"洳"字的古义至今只在"沮洳"（"泥沼"之义）一词中仍然保留着，在壮侗语族各语言中则演变为"水田"之义。如果就此再往上追溯，那么，藏语中有一个 na，意为"水草地"，彝语（云南武定）有一个 mi³³ nɛ²¹，意为"水泡地"。水草地与水泡地接近，这两种语言都属于汉藏语系，彝语 nɛ²¹ 又与藏语 na 接近，说它们与壮侗语族语言的 nja、古汉语的"洳"有同源关系也是可信的。据此推测，该词最早在畜牧时期，意思是"水草地"，从"水草地"到"水泡地"到"河旁低湿地"，是三个非常接近的土地形态，它们有共同的称呼是不足为怪的。如此，我们通过对壮侗语族语言中的"水田"一词的来龙去脉的考证，可大致找出从水草地、水泡地、河旁低湿地演变为水田的一条发展线索，同时，通过这样的比较，也对古代土地形态变化的历史，有一个基本的了解。

同一个民族不同方言的历史比较也对物质文化史的研究具有一定的帮助，如我们通过对某种语言的不同方言之间词汇的异同比较，可为一个民族的不同物质文化类型或物质生产生活方式的起源提供较为扎实的语言例证。如我国境内的傣语有西双版纳和德宏两种方言。傣语存在的这两种方言，不仅因为有结构上的差异，而且有着深远的历史文化基础。根据史书记载，早在秦汉之际，洱海地区之西千余里"有乘象国，名曰滇越"。"滇越"即傣族先民。当时傣族先民的一个聚居中心就是现今德宏傣族景颇族自治州一带。另外，近年在西双版纳多次出土百越民族代表性的典型器物有肩石斧，说明这里在古代早已是傣族先民的另一个聚居地。早期这两个聚居地的傣族之间有着十分密切的关系。而后来随着这两个地区各自形成为傣族的经济文化中心，傣族社会也逐渐

从农村公社制过渡到封建领主制。由于这些客观因素。两地方言的差异也越来越明显了。尤其是近数百年来，由于战乱频繁，山川阻隔，国内和国外的经济文化影响程度不同，使这两种方言的差异更加增大，到了互相难以直接交际的程度。

根据有关研究成果表明，傣语两种方言的形成主要是在唐宋之后，因此，反映早期生活的词汇，在两种方言中大体上相同，或者在语音上大多能找到对应关系。这些词共同的成分占优势，是与共同的历史文化背景相联系的。如傣族很早就有发达的水稻耕作，有关农业耕作的词汇，两种方言保持着十分明显的一致性。还有所有农具的名称，两种方言也是相同的。这些明显的同源词说明，在两种方言分化以前，滇南和滇西的傣族先民不仅有共同的农业，都已使用金属工具，而且已经存在农村公社的分田制度和水利灌溉制度。根据有关史料记载，唐宋时傣族先民既能以金属饰齿、制瓮，并制作一般的农具，反证了两种方言的分化当在唐宋之后。而另一个与水田相联系的词“田埂”，在这两种方言也是共同词。西双版纳方言作 tE^{2}，德宏方言作 te^{2}，该词在壮侗语族各语言中没有相同的词源：壮语作 hen^{2}，侗语作 ȶan^{1}，毛南语作 faŋ^{5}，黎语作 hjon^{1}。上述情况表明，“田埂”一词较之“水田”一词产生要晚，当在壮侗语族各民族分化之后才产生，即应该是农村公社产生之后水田要由农户分块耕种时才有的词。另外，它也说明了这个词是在傣语两种方言分化之前就已存在，那时，这两种方言的傣族先民在经济生活上联系还比较紧密。

由以上语言材料可知，壮侗语族各民族在公元前 5 世纪就已经种植水田和旱稻了，而在秦汉至隋唐之间的农村公社时期已实行土地集体所有、农户私人占有的分田耕作制度，耕作方式也已由粗放型逐渐向精耕细作型转变了。

茶文化的创造与发明也是中国人对世界文化的一种贡献。茶，属一种木本植物，叶墨绿油亮，适宜生长于北纬 35 度以南地区。一般认为，亚洲的印度、缅甸北部以及中国西南地区等地是野生茶的生长与分布区。在我国云、贵、川等地发现了大片的野生茶林及树龄超过千年的“茶树王”。而最先饮用并引种栽培茶的是中国人，这已为学术界所公认。相传，中国炎帝神农教民稼穑，于大约公元前 2750 年发现了茶，从此，人类开始了饮茶的历史。至三国时期，茶叶已为中国人所广为饮用，但直到唐朝，茶成为皇帝的贡品之后，茶的人工种植才拉开序幕。一般认为，在唐代中期茶圣陆羽的《茶经》出现前，在早期的汉语历史文献中，“茶”写作“荼”，如《诗经·邶风》篇中写道：“谁谓荼苦，其甘如荠。”此外，有关“茶”的汉字还有许多，如陆羽在《茶经·一之源》中说：“其名曰茶，二曰槚，三曰蔎，四曰茗，五曰荈。”此外，还有“葭”、“皋卢”（又写作“瓜芦”、“过罗”、“高芦”、“哥洛”）等。上述这些汉字有的在汉文历史文献中被解释为不同采摘时期的茶的不同称呼，有的

则是“荼”的别称。也有人认为可能部分来自其他少数民族语言。清代学者彭帮鼎在《闲处光阴》中也认为：“六经无茶字，窃意产茶之地，在古皆在蛮夷，时既无其物，安得有其字？……考茶字六义无所取，想即蛮夷所造之字欤?”从我国历史文献记载来看，唐以前有关茶及其相关事件的记载多集中在西南和中南的一些少数民族居住区。另外，根据历史比较语言学方法对上述与汉字“茶”有关的其他早期汉字进行古音构拟的结果，发现它们与南方某些少数民族语言中的古音相同或相近，而汉语方言中却难以找到其构拟理据，据此有人认为，汉语中的早期的“茶”可能来自对我国少数民族语言中的相关词语的译音。如果此论可以成立，那么，我们则可以认为茶文化的源头应该在我国的某些南方少数民族地区。

汉字这种特殊文字形式，也为我们提供了许多可资考证的古代汉人社会的文化信息。尤其是早期的甲骨文对汉族早期的物质生活方式体现得更是淋漓尽致。如甲骨文中的以下几个文字形体，反映了商代或更早的汉族社会的物质生产方式。如“逐”字在甲骨文中的字形似一头野猪或野鹿在奔跑，其后有一猎人追逐；而“射”字的字形像一个人的张弓射箭之态；“陷”字的字形似某种动物陷入阱中。类似的还有“毕”、“罗”等字，前字的字形似捕鸟用的有柄的网，后字的字形似张网捕鸟。“狩”字从犬，表征当时的狩猎一般是带着犬去捕猎，说明犬也业已驯化，并成为了人们狩猎的伙伴。甲骨文中的“渔”字的形体较多，表明当时渔业生产方式的多样性。从甲骨文中我们也可以看出中国古代畜牧业的生产特点。如“牢”字在甲骨文中的字形或从宀从牛，或从宀从羊，或从宀从马，其义为牛羊之圈，表明当时的牛、羊、马都已驯化，已成为人们的圈养家畜。“牧”字的形体从牛从攴，似牧人持鞭放牧牛羊。“家”字从宀从豕，似屋内养猪之情状，从字形上来分析，表明当时在屋内养猪已经十分普遍，而且当时的房屋建筑可能以二层为主，即上面住人，下面养猪。“耜”、“耤”、“耨”等甲骨文中的汉字都从“耒”，据考证，“耒”是一种古人手耕所用的曲木，用木端的尖锐部分刺地，后来耕地的尖锐部分改为铁，形成后来的“耜”；而“耤”在甲骨文中的字形似人手持耒柄，足踏耒端耕作之态。甲骨文中“犁”的字形似牛拉犁而前行之态。甲骨文中“农”的字形似人手持蜃器除草状。甲骨文中“耨”的字形似人手持蜃器耕作状，而甲骨文中“劦”的字形更似三人同心协力耕作之态。《淮南子》中有所谓“一人蹠耒而耕”、“古者剡耜而耕，摩蜃而耨”等记载。此外，甲骨文中的“汫”字，其字形如汲井灌溉之状，“利”的字形似以刀割禾状。由此可知商代农业生产的几种常用农耕工具、耕作方式以及当时农耕的规模等信息。

从物质生产的角度看，世界上很多民族都经历了由渔猎社会到农耕社会的进化历程，这一演进的历史同样在汉字中留下了深深的烙印。如从甲骨文、金

文可以看出，殷周时期尽管还保留着某些渔猎社会的遗迹，如“田”字兼有田猎和天地的两个意义，说明田猎在当时社会、生产中仍具有一定的地位。但由于当时已基本上进人农业社会，农业文化意识在文字中展示得更充分。如在甲骨文中，“春”的字形如人拿着工具下地，由此确定种植的季节为春天。“年”字从禾从人，意为人背着庄稼，表示收成的意思。谷物一年成熟一次，由此确定一年的长度。在上古社会，畜牧生产占有重要地位，而羊又是家畜中的最主要的圈养动物之一，与人们的经济生活息息相关，由此产生了对羊的图腾崇拜，古人便赋予“羊”以特殊含义。由此许多抽象概念的字均与“羊”相关。如“美”字，《说文》曰：“美，甘也，从羊大。羊在六畜，主给膳也。”此外，许多从羊的汉字也应运而生，如“祥”、“善”、“群”、“养”、“羡”、“羹”等。

第二节　语言与物质文化的传布

文化的传布有横向和纵向之分。纵向一般指同一种文化内部从古到今的历时传承与演进；横向的传布则是指不同文化之间的具有跨文化性质的共时延展。不同文化之间的接触和交流一般是从某种物质文化的交流开始，而后逐渐进入文化的其他层面。在不同文化间的物质文化交流中，随着物物交换的同时，语言之间的接触和交往也打开了序幕。或者说，不同形态文化之间的传布与交流首先是语言的传布与交流。一种文化从另一种文化中接受该文化所没有的物质的同时，就将指称这种物质的词语也借人到自己的语言中去了。这是物质文化传布最初阶段的语言接触与交流形式。随着不同文化间文化交流的不断深人，语言的接触与交往的范围也不断扩大，交往层次也不断深入。由于语言在文化交往中起到了其他手段所没有的最佳媒介作用，起到了沟通不同文化之间联系的桥梁作用，因此，通过语言材料来考察某种物质文化的传布路线具有一定的可信度。语言材料的考证主要是对语言成分的借贷线索的鉴定。如与亚洲栽培稻的起源问题一样，亚洲栽培稻的传布问题也是学术界争论了多年的焦点问题之一。上面提到的印度起源说勾勒的传播路线为由印度经由缅甸、老挝、柬埔寨、越南传人我国华南地区，再北上至华北地区。而不少学者根据各学科综合研究成果，认为我国的稻作文化起源于华南一带，此后逐渐由南向北传播，至晚在7000年前传播至长江下游一带。新近的语言学研究成果也比较支持稻作文化的这种传播路线。具体说来，就是对以我国壮侗语族语言为基础，包括南岛语、南亚语，甚至朝鲜语的相关语言材料进行全面考察的结果，证实了东亚地区只有壮侗、南岛、朝鲜语的水稻词能够构拟出原始形式，而原始壮侗一南岛语中的“稻”形式最为古老，而其他语言则不能拟测出语族内

部的原始共同形式，这些语言学例证证实了使用原始壮侗—南岛语言的古代民族可能是中国最早种植亚洲稻者。综合语言学、农学、考古学、人类学、地理学和历史学的研究成果，可大致勾勒出稻作文化的传布路线大致上是：水稻文化在华南地区最早形成，后从岭北向长江下游地区扩散，之后又回流岭南，并向云贵高原广泛传布。

豆的种类很多，其中大多是我国的原生植物，栽培的历史也较为久远。但是，据语言学家的考证，豆类中的“胡豆”是从西方传入的，其义有二，一为豌豆，其栽培地原在中亚和西亚一代。相传是汉代通西域时由张骞带回中原。二为“蚕豆”，是由古代希伯来人在公元前 1000 年时种植，13 世纪左右由阿拉伯人将其传入我国的云南、四川一带。因此，四川方言中的“蚕豆”，也称作“胡豆”（或佛豆）。豌豆在我国闽南方言中也称为荷兰豆，这与其来自日本有关。除此以外，还有“胡麻”（芝麻）、“胡蔡”（油菜）、胡萝卜等植物也都来自西域。

中国各民族在世界茶文化的传布中也作出了重要贡献。据有关历史文献考证，16 世纪下半叶开始，茶以及饮茶的习俗开始从中国南部传往中国北部以及西方国家。由于传播路线不同，茶的名称也有所不同，通过陆路传播的语音上读近汉语北方方言的 tʂha，其传播路线应该是由中国南部逐渐向北部传播，然后再由我国北方往西传播；而另一条线路则是通过我国海路直接传人西方的。因此，凡是从海路接受中国的茶的，一般在读音上都近似汉语闽南方言茶的读音 te。汉语厦门方言中“茶”白读为 te^{24}，文读为 ta^{24}，潮州话为 te^{55}，英语中的 bohea（武夷茶）、congou（功夫茶）等均源自闽南方言的读音。在以下各种语言中，有关“茶”的词语大致上有两类，一类反映了茶文化由南往北传布的路线，如：藏缅语族语言：藏语：tɕha^{13}（dʑa）、洛巴语：dʑa、门巴语：dʑ^{35}、羌语 tʃha、白语：tso^{42}、独龙语：tɕa^{55}、普米语：dʑou^{13}、阿昌语：tʂha^{31}；苗瑶语族语言：苗语：tʂhua^{31}（川黔滇）、瑶语：tsa^{31}、布努语：ntsa^{12}；壮侗语族语言：壮语：ɕa^{31}、侗语：ɕe^{11}、仫佬语：tsa^{121}、毛南语 tsa^{231}、布依语：tɕhe^{11}. 水语：tsja^{31}；满—通古斯语族语言：满语：tsai、锡伯语：cai；蒙古语族语言：蒙古语：djɛ（正蓝旗）、达斡尔语：tʃe、土族语：tɕa、东乡语：tʃa、东部裕固语：tʃa、保安语：tʃa；突厥语族语言：维吾尔语：tʃaj、哈萨克语：tʃaj、塔塔尔语：tʃaj、柯尔克孜语：tʃaj、西部裕固语 tʃa、撒拉语：tʃa；中西亚、东欧及其他语言：阿拉伯语：shai、波斯语：shay、俄罗斯语：чай、罗马尼亚语：ceai、土耳其语：çay、葡萄牙语：cha 等。

而另一类则反映了茶文化由海路直接传人西方国家的路线，如：英语：tea、德语：tee、法语：the、荷兰语：tee、西班牙语：te、丹麦语：te、

捷克语：te、挪威语：te、匈牙利语：te、瑞典语：te 等。

中国茶文化不仅传播到了不同的国家和地区，也对世界各民族的茶文化的形成起到了积极作用。如唐朝时期，正值日本奈良时代末期，由于日本僧侣从中国学会品茶，并将中国饮茶习俗带回岛国后，日本统治阶层的贵族们很快就饮茶成瘾。此后，日本的茶文化便兴起并演化为一种物质文化形式——日本茶道。日本茶道一方面较为注重茶的实用价值，即研究其种植栽培、加工及引用等问题，同时也十分重视饮茶的规矩礼仪，并赋予茶某种文化精神，从而形成了所谓的“茶汤”艺术和“茶道”精神，统称为“茶道”。英国人开始饮茶据有关文献记载在 17 世纪中期左右，英国航海家及水手们在传播中国茶文化的过程中起到了重要的媒介作用。目前，英国的茶道中对饮茶的时间、地点、形式及环境等都十分讲究，并由此形成了许多饮茶习俗。据报载，西欧各国中以英国人消费茶叶的数量为最大。俄罗斯人从 17 世纪 70 年代开始大量地从中国进口茶叶，从俄语 чай 一词的语音结构也可看出，俄罗斯及东欧语言中的“茶”不是直接从汉语中借入的，而有可能是最早从邻近的北方某些少数民族语言借入的，因为从汉语史料及方言材料中找不到与此相同的语音结构的读音形式。由于大量地引进中国茶叶，18 世纪初期俄罗斯人还由此发明了专门煮沸茶水的炊具 самовар（茶炊），并在 19 世纪中期开始在外高加索地区种植茶叶。чай 一词也进入到日常用语中。如 н а чай（小费），本义为“茶钱”。俄罗斯诗人普希金的作品中就有许多专门描写饮茶的场情，在此仅以普希金的长诗《叶甫盖尼·奥涅金》中的第三章第三十七节中的一小段描述为例：黄昏来临/桌上灯光闪闪/烧晚茶的茶炊咝咝作响/烫热着中国的细磁茶壶/轻轻的水气在它下面飘荡。奥丽加亲手给大家倒茶/香气馥郁的茶水像一股浓黑的水流斟入茶碗/小厮还双手送上了凝乳。

关于丝绸的传播路线，目前公认的事实是由中国传播到西方的。这从语言材料上也可以得到证实。汉语的“丝”字在俄语中是 шёлк，古冰岛语是 silk，古英语是 siolue，中古英语是 selk。由此可知，丝绸经过东部斯拉夫人传到北欧，再由北欧传入欧洲诸国的传布轨迹。

有关酒文化的传布，我们以壮侗语族壮傣语支的壮语、布依语和傣语中的“酒”为例考察汉民族酒文化这种物质文化的传布历程。在这三种语言中“酒”都称为 lau^3。表面上看，这个词与汉语的“酒”在读音上相差很大，但实际上 lau^3 是汉语“酒”的借词形式，其时间下限不会晚于汉代。理由如下：首先，汉字“酒”字以“酉”得声，两者是谐声字，在古代不仅读音相同或相近，而且意义也是相通的，《释名》载：“酒，酉也。”而“酉”在傣语中的读音近 lau^3，只是声调略有差别。可见这两个字是同时传入傣语中的。其次，“酉”字在十二地支的系统之中。十二地支传入傣族地区有一个较为确切

的年代，这就是汉代，因为傣语中的十干十二支有相当一部分不是中古汉语的借词，而是上古汉语的借词。另外，傣语称十干十二支为十母十二子，这与西汉时期汉语的叫法相同，史书中就有“十母十二子”的说法，如《淮南子·天文训》中有“数从甲子始，子母相求”等记载，而在东汉以后，就不再有以母子称干支了。由此可以认为傣语借入“酉”字的时间最可能是在西汉时期。傣语和汉语中的“酉”字读音既与“酒”字相同，可见傣语的“酒”字也应是西汉时期借入的上古汉语借词。第三，“酉”字在韵图中是喻母四等字。喻母四等字在上古属定纽，读作 * d 声，d－转读为 l－在很多语言里是一种相当普遍的现象，例如，“阳光”在壮语和布依语中读作 dit[7]，在海南临高话中读作 lit[7]；“星星”在傣语西双版纳方言中读作 daau[1]，在德宏方言读作 laau[6]。可见，以 d 为声母的“酉”字到了傣语中转读为 l 声母，是符合一般语音变化规则的。第四，“酒”在中原地区发明的时代很早，在《诗·大雅》“既醉”篇中，已记有“既醉以酒，既饱以德”，可见诗经时代已有酒了。《战国策·魏》二载：“昔者帝女令仪狄作酒而美，进之禹。禹饮而甘之，遂疏仪狄，绝旨酒，曰：后世必有以酒亡其国者。”这也证实了夏代已经有酒了。如此推理，到汉代酒传入傣族地区，也就不足为奇了。不过，当时所制的酒，还只是甜酒，不是蒸馏酒。这时的“酒”字的含义应为甜酒。第五，中原地区在有了蒸馏酒之后，原来甜酒的酒字仍沿用下来指称蒸馏酒了。但为了区分甜酒和蒸馏酒，在汉字中衍化出“醪”和“醴”两个字，“醪”指浊酒，“醴”指甜酒，都属于甜酒类。这两个字也都出现较早，“醴”和“酒”字几乎同时产生，《诗·小雅》“吉日”载：“以御宾客，且以酌醴。”《诗·周颂》“丰年”载：“为酒为醴，烝畀祖妣。”酒和醴音近义同，都指甜酒。醪字出现稍晚，始见于《史记·袁盎传》，估计是为区别酒的清浊程度不同而产生的一个词。醪字现在的读音为 lao，与壮侗语族语言中的壮语、布依语、傣语中的酒的读音完全相同。而这三种语言中的 lau[3] 现在也兼指甜酒和蒸馏酒，它们可能直接借自汉语的醪字，也可能与汉语中的酒字沿着相同的音变和义变轨迹演变而来，而今与汉语的醪字是殊途同归，不谋而合了。以上语言材料证实了壮族、布依族、傣族的酒是从中原传入的，而且其时间当早至汉代。

第三节　语言与物质文化的演化

物质文化的演化或演进遵守循序渐进的规律，某种物质文化在形式上或内容上的变化都会在语言中有所表现。我们既可从已知的文化史的知识来作为依据，用语言材料进一步证明相关文化史知识的准确性，也可以通过考察语言材料来探讨未知的某种物质文化的变迁史。如罗常培在《语言与文化》一书中

提到英语中的 pen 来源于拉丁语的 penna，原意是"羽毛"，到了古代英语里，pen 的意义为"鹅毛笔"，如今笔的质料改变了，现在则指"钢笔"。pen 一词词义的演变则反映了"笔"的进化史。陈原在《社会语言学》一书中例举了一个时代特征更为鲜明的法语词 cassette，这个词在 18 世纪指贵妇人用来装首饰用的小首饰盒，反映的是贵族社会妇女的生活；到了 19 世纪词义变成了装摄影硬底片的干板盒，反映的是资本主义文明；到 20 世纪又赋有了第三种意义，指的是盒式录音带，是电子科学发展的新产物。以上是以文化史已知的知识为依据对相关问题的探讨的两个语言学例证。它们虽然在一定程度上进一步证明了与此相关的物质文化演进的历史，作为语言学例证，十分珍贵，但它们没有揭示出更多的东西。我们更提倡通过语言材料来揭示历史上的未知现象。世界上大多数民族都没有文字，不能从文献记载和相关的书面语材料来考察研究，而如果对口语材料进行深度挖掘和研究，我们则可以得到许多意外的收获。我们以中国北方人口较少、且无文字历史的少数民族—达斡尔族为例来说明这个问题。由于历史文献记载较少，加之相关的研究成果力度不够，我们对未知的达斡尔族早期物质文化特征只能作一些大致的推测和有限的判断。而通过语言材料的考察则使我们在这方面有了大的突破。经过对达斡尔族现代口语词汇的考察，我们发现达斡尔人的口语中仍然活跃着许多古代反映多种物质生产方面的词汇。如仅以反映渔捞、狩猎、畜牧、农耕等各业生产的词汇为例，这些词汇数量很多，还有由这些词汇构成的各种熟语及反映生产内容的各种民歌、舞蹈等艺术表现形式，民间门头文学作品中也常见上述各类词汇、言语形式及相关情节。但经过详细比较分析研究，反映不同行业的词汇在分布范围、年代层次、词义分类细腻程度等方面又各有不同的特点。如以渔业词汇中的有关"鱼"类词语为例，我们发现达斡尔人的口语中仍有大量由单纯词构成的鱼名，且区分比较细腻，从而构成了有关"鱼"的语义场，而在此语义场中，个别"鱼"的下位词义较多，且语义较为细腻，表现为除了个别鱼种有其统称外，还存在大、中、小的下位词。甚至有些下位词本身还有好几个并列词，反映了渔业在达斡尔族历史上的演化状况。请看下表：

dʒaos	鱼	jar	牙罗鱼
aurugu	鳇鱼	jabasa	雅巴萨
buduu	黄姑鱼	munkuə	老头鱼
durlatii	怀头鱼	Xaikuna	白鳔鱼
buduwu（大）	串丁子鱼	tʃətʃu	杆鲦鱼
akiə	嘎牙子鱼	xuladʒ	红翅鱼
gasun kəəlbə	鲢鱼	abəŋ	鳌花鱼
taku	胖头鱼	ʃirbə	鲟鱼

xuaar	黑鱼	darbaaldʒ	马口鱼
dʒəbəg	细鳞鱼		
murgu（大）	鲤鱼	daməg	大马哈鱼（鲑鱼）
kuəələətii（小）		darbaaldʒ	
diəgu	鲶鱼	lag（大）	鲇鱼
dullati（小）		tʃipaatii（幼）	
amur	草根鱼	xaixoo	鳊花鱼
ontʃool（小）		xarənpa（黑）	
xolbər	哲罗鱼	morgoodʒ	鳝鱼
xoltʃan（小）		kotmaal	
suagəs（小）	白鱼	diolgu（小）	鳟鱼
joləg（小）		kurgunə（小）	
kaiku（通称）	鲫鱼	daodʒ（大）	狗鱼
kəltəg（大）		oorəldi（中）	
kəlbəə（小）		tʃortʃəm（小）	
muktʃəən（小）		tʃuəm（小）	

达斡尔语中的狩猎词汇也十分丰富，主要表现在数量多，分布范围较广，个别类别的语义区分比较细，并具有一定的口语化等特点。如仅以各种狩猎方式名称为例：

gurləg	狩猎	ʃikʃərməg	晚猎
biicig	打猎	darəm	替人打猎
ugulməg	冬猎	awlag	打围
kimanag	早猎	awtalg	撒围

此外，达斡尔语中还有一定数量的畜牧业和农业词汇。通过比较研究，我们发现，达斡尔语中的上述各业词汇、渔业词汇和狩猎业词汇在年代上较为久远，且更具有鲜明的本民族特点，而畜牧业词汇中具有大量与阿尔泰语系诸语同源的词语（例见下表）。相对来说，达斡尔语中的农耕词汇在各方面都不如上述三类词汇。根据上述初步研究成果，可以认为，在上述反映达斡尔族各类物质生产的词汇中，渔猎业词汇最为古老，畜牧业词汇次之，而农耕词汇出现较晚。因此，我们可以这样来初步勾勒达斡尔族早期的物质文化特征：达斡尔族早期的物质生产中主要以渔猎业为主，以畜牧业为辅，大规模的农耕生产则是较为晚期出现的一种物质生产方式。简而言之，达斡尔族早期物质生产特征表现为以渔猎业为主的多种经营生产模式。达斡尔族早期的物质生产方式的演化或演进历程也可勾勒为：渔捞业—狩猎业—畜牧业—农耕业。

阿尔泰语系的游牧民族具有悠久的游牧文化史，在目前的阿尔泰语系的各种语言中仍然保存了大量的畜牧业词汇。下面我们将具有较多共同词的蒙古语

族和突厥语族中有关畜牧业的词汇简单地进行一番比较，也可就游牧民族物质生产方式演化提出若干语言学例证。

蒙古语族语言词例

汉义	蒙古	达斡尔	东部裕固	土族	东乡	保安
平原、草原	tal	tal ~ kəur	tala	tala ~ taŋ	pinjən	taŋ
牲畜	mal	mal	mal	mal	asun	asoŋ
牧民	maltʃ	adotʃin	maltʃi	aasənt ~ malt	asut ʂul	astɕi
走马	ʤoro	ʤiroo	ʤooro	dʐuro morə	dzəumz morə	gombə
骗马	agt	artmorj ~	aɢta	ʂ anma	ʂ ama mori	aləɢsaŋ mori
牡牛	bux	bag	puɢa	buxa ~ buɢa	baɣtʃəu	soniu xijiŋ
三岁公牛	gun(guna)	ɢuanən	gunan		ɢuran nasutu	ɢalaŋti
三岁母牛	gunʤ	guand ʒinur	ɢunad ʒin		ɢuran nasutu	ɕarmo
绵羊	xoen	xonj	χoonə	xunə	ɢoni	ɢonə
去势的山羊	sərx	sələk	serke	sadə	dʑiəgulu	ɤaɕib
驼羔	botog	təməəkək	botoɢon			
黑色	baraaŋ(xar)	xar	xara	xara	qara	xəra
黄色	ʃarag	ʃar	ʃraŋɢui		osun ʂura	jiŋχo
淡黄色的	xoŋgor	koŋgoor	xoŋoɢ or	xunə		
花色	alag	alag	alaɢget	alag	xuaxuani	alg
马掌	dax	tak	daɢ	kol	ʤan ~ ʤandʑu	ʤaŋ
梢绳	ganʤəg	ganʤug	ɢanʤaɢa		ʂo ʂən	ɕadaɢ
马笼头	noxt	logtu	noχdo	noxdo	ʤoto	loχtə
三脚拌	ʃedər	ʃidər	ɢorwaləg	tɕudor	pan	sam dʐoɢ
绊、镣	duʃaa	ʃidər	tuʃaa	tɕudorla	pan	dʐoɢdʐoɢ
皮袋	tulam	atʃim	tulum	tulum	tulun	tɕi tɕa

突厥语族词例

汉义	维吾尔	哈萨克	柯尔克孜	乌兹别克	塔塔尔	图瓦	撒拉	西部裕固
野外	tala	dala	talaa	dɛlɛ	dala			tala
牲畜	mal	mal	mal	mal	dʒanləmal	mal	mal	mal
牧民	tʃarwitʃi	maltʃə	maltʃə	maltʃə	maltʃə	maldʒi	maldʒi	madʐi
走马	jorʁa	dʒorʁa	dʒorʁo	jorʁɛ at	jorʁa	dʒɤraa	jurʁa	jorɤa
骟马	aχta	piʃpe	aqta	at	at ,alaʃa	askɤr	artan at	aht
牡牛	buqa	buqa	buqa	buqa	buqa	buʁa	dana	buGa
三岁公马	ʁunan	qunan	qunan	ʁunɛn	qunan	kunan		azɤər
三岁母牛	ʁunadʒin	qunadʒən	qunadʒən	ʁunɛdʒin	qunadʒən	ʁunadʒɤn		dugedʒer
四岁公马	dønɛn	dønen	bəstə	dønen	dønen	dønen		aht
四岁母牛	dønydʒin	dønedʒin	bəstə ine	dønɛdʒin	dønɛndʒin	dønønryk	dana	uhgus
绵羊	qoj	qoj	qoj	qoj	qoj	xoj	Goj	Goj
阉山羊	srk	serke	serke	serkɛ	serkɛ	zerkɛ		
骆羔	bota	bota	boto	botɛ	Bota	bodaʁan		
幼畜	tøl	tøl	tøl	tøl	tøl	duzaq		jehrkdəɤ a
黑色	qara	qara	qara	qara	Qara	xara	Gara	Gara
黄色	sariq	sarə	sarə	sɛriq	sarə	sarɤx	sarə	sarəɤ
棕色	qoŋur	qoŋər	qoŋur	qoŋur	qoŋər	xaradorɤx	zuŋʂe	Gara oŋər
花色	ala	ala	ala	ala	ala	ala	ala	ala
马掌	taqa	taʁa	taqa	tɛgɛ	daʁa	daʁa	atdʒoŋ	ahtdəŋ dʒ
梢绳	ʁandʒuʁa	qandʒəʁa	qandʒəʁan	ʁəndʒuwɛ	qandʒəʁa	dergi	ʂoʂən	ʂoʂən
马笼头	noχta	noqta	noqta	nuqtɛ				
三脚绊	tʃider	tʃider	tʃider					
绊绳、马绊		tusaw	tusaw					
皮囊	tulum	tuləp	tulup	tulum	tulum	tulup	tulux	tulum

从以上所列词语来看，大部分是两个语族所共同使用的同源词，它们可大致分为几类：第一类是有关牲畜的专门名称，第二类是有关牲畜的毛色的词语，第三类是有关用具的名称。这些词语首先可以表明这些操阿尔泰语系语言的民族的先民在未分化前均从事着以畜牧为主的生产方式。其次，对牲畜从不同角度的细致分类，反映了当时游牧民族对赖以生存的牲畜的观察和认识已经

有了相当的水平。再次，各种用具的使用反映了当时畜牧业发展的技术水平。这些都证实了在很久远的历史时期，中国的阿尔泰语系各民族就已经进入了高度发达的畜牧业发展时期。

我国史书记载了历史上许多民族尤其是北方游牧民族的早期的狩猎生活，其他有关资料也证实了游牧民族曾经历了以游牧为主兼营狩猎业的历史事实。同时，在东起大兴安岭西麓，西到阿尔泰山，北到贝加尔湖沿岸，南到黄河流域的广泛区域内，分布着数以百计的与狩猎经济密切相关的旧石器时代至新石器时代晚期的古遗址，这表明我国北方游牧民族狩猎经济具有十分悠久的历史。可以佐证这些历史事实的是我国许多游牧民族的语言中确实有比较丰富的反映狩猎方面内容的词语，有些是古词或同源词。在现存最早的 13 世纪的蒙古文献《蒙古秘史》中多次出现的一个词 aba 及由该词派生出来的动词 abala -，在《元朝秘史》的明四夷馆的汉文本中，写作“阿巴”、“阿把”等，汉译为“围猎”，“打围”。这个词在满语中音、义相同，也是 aba、abala - 即“围猎”、“打围”之义，清代的满汉文献及词典分别解释为“打围”或“田猎”等。在突厥语中 av（ab）及动词 av（ab）la -，出现在成文于公元 735 年的突厥如尼文写本《占卜书（Irk bitig）》中。突厥诸语中与该词相对应的是 av（ab），其动词形式为 av（ab）la -。关于这个词的词源和它们在阿尔泰语系各语言中的表现情况，不同学者有不同的观点。有人认为它们是同源词，有人认为三者之间是借用关系，即突厥语 av—蒙古语 aba—满语 aba。另外，在《五体清文鉴》中，我们也可看到一些阿尔泰语系各语族之间的有关狩猎方面的对应词，如满语 hoihan，蒙古语 homorga，突厥语 komargan，其意义均为“围场”。此外，与狩猎相关的词语中也有许多是阿尔泰语系诸语的同源词或共同词，如：

突厥语族语言

汉义	维吾尔	哈萨克	柯尔克孜	乌兹别克	塔塔尔	图瓦	撒拉	西部裕固
猎物、猎	ow	aŋ	uu	aw	aw	aŋ	rɔtəχ	
打猎	owla	awla	uula	awlɛ	awla	ala	vur	amhdam
鹰、鹫	byrkut	byrkit	byrkyt	burkyt	burkyt	das	birɣe	berɣe

汉义	蒙古	达斡尔	东部裕固	土族	东乡	保安
野兽	aŋ	gurəəs	gørøsən	radaɢ	iʂəu ~ iəwo	rədəɢ
狩猎	ab	au	grøsla		dawi	rədəɢ
打围	ablax	aulaagu	gøsøsla	rdaɢala	dawi giə	rədəɢ
雕	børgød	muru	burɣəd	burɢu	gudʒa	jaxo

虽然我们不能确定类似的词语究竟是同源词还是借词，但这些语词都以某个方面证实了早在共同阿尔泰语时期，阿尔泰语系诸族就已从事狩猎业了，并且他们早期的狩猎方式主要是草原围猎。在其狩猎生活中猎鹰是不可或缺的帮手。结合前面阿尔泰语系诸语中的畜牧业词汇，可以认为，阿尔泰语系大多数民族都曾经历了早期的草原狩猎阶段——游牧与狩猎并重阶段或以游牧为主狩猎为副的阶段而进入基本以游牧为主的经济发展阶段。

我们还可以将历史文献记载与语言材料结合起来考察游牧民族的生产方式的历史演变情况。如"古列延"及其相关游牧方式，中外史书均有记载。关于"古列延"（gureyen）的含义，《元朝秘史》释为"圈子"，个别地方释为"营"。《史集》称"古列延的含义是圈子"，并进一步详细阐述说："古列延意为环。古代，当某一部落停留在某地时，多结成环形，其中大首领的帐幕，像圆圈的中心点，这就叫古列延。"在涵芬楼秘笈《华夷译语》中古列延属地理门，圈子之意。该词在现代蒙古语中有了更广泛的意义。在《蒙汉词典》（内蒙古教育出版社，1975）中注释为：1. 围墙、院子、院落；2. 营房；3. 范围；4. "生"门（分类）；"地"库仑。根据学者们的研究，这是一种古代游牧民族的游牧方式，主要是集体的游牧方式，是原始公有化的产物。一个氏族部落每迁徙到一个新的草场后，氏族酋长的毡帐定位、他的驻营地，就是古列延的中心。他所拥有的幌车在他的帐幕外环成一个圈，然后继续往外辐射。第一层外围圈子就是牧羊者的帐幕与幌车。在中心点外边相应地围成一个大圈，然后再向外辐射几千米就是牧羊场，他们在这个空间放牧；第二层外围圈子是牧牛者的帐幕与幌车，以同样形式游牧；第三层外围圈子是牧马者，也是最外层。"古列延"这种游牧方式是何时产生的，史料中没有确切记载。但可以肯定的是，它是在游牧民族的畜牧业经济有了一定的发展后产生的。也就是说，游牧民族由驯养野生动物的萌芽阶段过渡到游牧经济后，随着牲畜的不断增加，必然产生相应的一种生产组织或游牧方式。随着游牧社会和经济的发展，这种驻营方式和游牧方式逐渐演化为一种军事组织形式。其性质也发生了相应的变化。

第二个词是“阿寅勒”，该词也被历史文献记载为游牧民族的一种游牧方式。“阿寅勒”（ayel）在《元朝秘史》中释为“营”。“阿寅勒”即是以家庭为单位，由几个帐幕和幌车组成的游牧营地，经营小规模的游牧经济方式。该词在中国突厥语族诸语言中表现为以下形式：

汉义	维吾尔	哈萨克	柯尔克孜	乌孜别克	塔塔尔	图瓦	撒拉	西部裕固
村庄（阿乌勒）	awul	awəl	ajəl	awul	awəl	aal		

无论从语音形式还是从语义内容上，蒙古语的“阿寅勒”（ayel）应该和突厥语中的awul（汉译为“阿乌尔”或“阿乌勒”等）一词是对应的。在现代突厥语族的许多语言中这也是一个常用词，多表示“村庄”等现代意义，但似乎也与蒙古语“阿寅勒”（ayel）原有的意义相关。史料中没有提及“阿寅勒”游牧方式是何时产生的，一般认为，这是由于“古列延”集体游牧方式日益丧失其继续维系的力量，随着社会生产力的提高，阶级分化的加剧，家庭作用的增长，以家庭为基础而产生的一种新的个体游牧方式。从《元朝秘史》的记载来看，有越来越多的地方提到“格儿”（家）与“阿寅勒”（营）的活动情况。某些学者依据上述特征，把游牧民的阿乌尔公社，归入马克思在谈到农业民族的时候称为农村公社的这种类型里。从“阿寅勒”与“古列延”的关系来看，“古列延”一词产生在前，“阿寅勒”一词产生在后，在“阿寅勒”逐渐取代“古列延”的同时，有些游牧部落，尤其是临近汉地的部落，在农业民族的影响下，开始向定居生活转化。“阿寅勒”的形成和发展，以及定居生活的出现，是蒙古等游牧民族社会生产力发展的结果，同时也是氏族联系瓦解的标志。

关于游牧民族的游牧方式的历史演变还有一个词，在文献中的记载为“鄂托克”。“鄂托克”（otag）（又译作“斡塔克”），来源于粟特语，原意为“国家、疆域”等。蒙古语、突厥语、满-通古斯语的各种方言中，表示它与场所、地域等的关系。由语源方面看，“鄂托克”一词与游牧占用的地区有密切的关系。符拉基米尔佐夫在《蒙古社会制度史》中举出了阿尔泰语系某些语言中有关该词的各种形式及其含义，并认为该词大概是从突厥语借来的。当时蒙古的鄂托克是基本的社会和经济集团，每一个蒙古人必须属于某一鄂托克，通过这种组织参加到具有各种社会联系和关系的一定集体中去。它以地域为基础，在一定地域内游牧，并使用其牧地的数量不等的阿寅勒集团，组成了鄂托克。鄂托克的游牧范围与行政区划是相一致的，它把历史上的自由游牧的阿寅勒，嬗变为固定游牧的阿寅勒了。这为后来的清朝实行盟旗制、划定草场界限以及游牧民定居等打下了基础。所以鄂托克这一游牧方式成为包括古代游

牧民族的自由游牧、定界游牧与现代游牧民族定居游牧的缓冲媒介，是引向定居的一种自然过渡方式。由此我们似可勾勒游牧民族的游牧生产方式曾经历的几种历史演变模式，即“古列延”（自由游牧）—“阿寅勒”（定界游牧）—“鄂托克”（定居游牧）。

还有一种近似的情况是从一个词源的考证来了解物质文化的变迁以至从物质文化到制度文化的演变过程。如拉法格在《革命前后的法国语言》一书中曾举了一个希腊语中的词 nomos。该词的词义演变情况是这样的：最先的意义是“草原”、“牧场”，反映的是游牧时期的物质文化生活；后来的意义为“居留”、“住处”、“分配”，住处与分配联系在一起，这时已建立了农村公社了；最后的意义是“习惯”、“风俗”、“法律”，这是在农村公社制度消失之后，原来的词义失去了依附，然后词义扩大了。拉法格说：“这个词的不同意义表明，一个游牧民族经历了不同的阶段，而变成定居的、农业的民族，并且得到了法律这个概念。法律无非是习惯和风俗的规章化。”

语言是一座文化的宝库，透过语言材料可以揭示物质文化的形成、发展及演化的历史轨迹，也有可能恢复和重建古代物质文明的历史原貌。这将在很大程度上弥补其他学科研究手段之不足，重现人类往日物质文明更加真实的图景。

思考题

1. 何谓物质文化？语言材料可以为物质文化史的研究提供哪些帮助？
2. 为什么说语言材料是研究物质文化史的重要材料？
3. 语言学一般采取哪些研究方法才能为物质文化史研究提供可靠的例证？
4. 从语言材料看阿尔泰语系游牧民族的物质文化史经历了哪些重大转型？
5. 从语言材料看阿尔泰语系游牧民族在物质生产方式上有哪些变化？
6. 根据你所熟悉的民族语材料尝试进行相关专题的初步论证。

参考文献

[苏] Б. Я. 符拉基米尔佐夫著，刘荣焌译：《蒙古社会制度史》，中国社会科学出版社，1980。

陈原：《社会语言学》，学林出版社，1983。

卢勋、李根蟠：《民族与物质文化史考略》，民族出版社，1991。

罗常培：《语言与文化》，语文出版社，1989。

吴长安：《文化的透视——汉字论衡》，吉林教育出版社，1995。

游汝杰：《从语言地理学和历史语言学论亚洲栽培稻的起源传布》，载《中央民族学院学报》1980年第3期。
游汝杰：《从语言学角度试论亚洲栽培稻作的起源和传播》，载《农史研究》第三辑，1983。
张公瑾：《文化语言学发凡》，云南大学出版社，1998。
张公瑾主编：《语言与民族物质文化史》，民族出版社，2002。
周振鹤、游汝杰：《方言与中国文化》，上海人民出版社，1986。

第九章

语言与制度文化史

制度文化是人类文化总体中的一部分，是文化的制度层次，是人们改造社会的活动方式及其全部产物，是人们在社会生活中形成的制度、风俗以及相关的理论、规范等。在文化学研究中，人们对制度文化的范畴界定有宽有窄，归纳起来有三种：第一种是文化分类二元说中的界定，指与物质文化相并列的精神文化中的社会制度；第二种是文化分类三元说中的界定，指与物质文化、精神文化并列的制度文化；第三种是文化分类四元说中的界定，指与物质文化、精神文化、行为文化并列的制度文化，包括政治与经济制度、体制、法律、典章等。我们在下面所涉及的制度文化是最广义的制度文化，即文化分类三元说中的制度文化，它是除了物质文化、精神文化之外的人类文化的总和，既包括组织性的制度，如家庭、企业、社区、政权、宗教机构等，又包括模式性和结构性的制度，如艺术、审美、伦理、风俗习惯等。

人类自诞生之日起，不仅不断在创造着物质文化和精神文化，而且也不断在创造着制度文化。人类始终处于一种社会组织系统中，人类也总是在形成着自己的行为模式。有了语言之后，人类便开始用语言来表达和记录制度文化。社会的发展需要语言中产生一些新的词语来准确地表述和概括这些制度文化现象，以适应交际的需要，因而制度文化的发展变化，不断地丰富了语言的词汇系统。从语言词汇系统标识的社会历史、社会组织以及某些政治表述语句等，我们可以探察到社会政治历史的制度文化及其特征。因此，现在我们既可以从文献记载中得知前人所创造的大量的制度文化，也可以从语言系统中发掘出某些制度的历史遗迹，从而为探讨历史文化史迹作出贡献。

第一节　制度文化史在语言中的反映

所谓制度文化史在语言中的反映，不是指语言作为一种记录工具所记载的

各种制度文化，而是语言系统本身如词汇系统、语用规则系统等所体现出来和遗留下来的痕迹或印记。从这些痕迹或印记中，我们可以观照出一些制度文化的影子。这种研究早已有人做过，并且取得了不少成果，如从亲属称谓、父子联名制探究古代婚姻形式和社会组织结构等。下面我们再来看一些其他的事实。

汉族姓氏用字中，有一批上古的姓，大都是从“女”的，如“姬、妫、姒、姚、姜、娄、姞、嬴”等，而且“姓”字本身也从“女”，以区别于“氏”（上古男子无姓，只称“氏”）。这种姓氏用字构造上的情况，揭示出上古社会婚姻制度方面的痕迹。它暗示着由于生产力的极其低下，曾经有过一段时期，是妇女执掌着宗族大权，是一种母系氏族社会。同样，我国一些少数民族中，在 20 世纪三四十年代，还实行“母子联名制”或非婚子女与舅父联名的制度，显然也反映出母权制度的曾经存在及其残余形式。

另一方面，在中国，自从父系氏族社会以来，就形成了各种等级制度，包括性别等级制。这在汉字中，得到了充分的印证。大量的含有贬义的形声字，许多都是以“女”做形旁，如：妒、嫉、奸、婪、奴等。而“规”字则反映了夫权思想，反映了男子在社会生活中的地位。

在西双版纳傣族的亲属称谓系统中，称谓男女有别，分成两类。孙子称祖父为波布满，孙女称祖父为波涛满；孙子称祖母为咩雅满，孙女称祖母为咩涛满；儿子称父亲为波布，女儿称父亲为波涛；儿子称母亲为咩雅，女儿称母亲为咩涛。如果男子从妻居，则对妻方的祖父母、父母都要按妻方的称谓称呼，即以“涛”代替男性称谓中的“布”和“雅”。反之，如果女子从夫居，则女子就按照丈夫的称谓称呼丈夫的祖父母和父母，即以“布”和“雅”代替女性称谓中使用的“涛”。但在社交称谓中，无论男女一律从女性的角度称谓。这种亲属称谓制度是西双版纳傣族母系为主的家庭形态的遗留形式，它反映了母系社会的一些古老习俗。

汉语中，有许多习语都用到了“状元”和“秀才”。如“行行出状元”、“高考状元”、“文科状元”、“理科状元”、“养猪状元”；“穷秀才”、“酸秀才”、“秀才遇到兵，有理说不清”、“秀才造反，三年不成”、“秀才推磨——难为圣人”、“秀才不出门，能知天下事”，“文选烂，秀才半”，“秀才秀才，错字半袋”，“秀才人情纸半张”，等等。这反映了我国科举制度的长期存在。“连中三元”之所以成为极其幸运、极其成功的代名词，就和中国的科举制度有关。始于隋唐的中国科举制度，至明清已非常完备。它分为三级，第一级为院试，一般在各府县举行，每年一次，考试合格者称为秀才。秀才可以进县学或府学读书，优秀者可获得政府的少量伙食补贴。第二级为乡试，一般在各省省城进行，三年一次，秀才可以参加考试。合格者称“举人”，并有了做官的

资格，所谓学而优则仕。举人里的第一名叫“解元”。第三级为会试和殿试，于乡试的第二年在京城举行。有举人资格者才可以参加考试，合格者称为“贡士”，第一名称作“会元”。贡士们再参加由皇帝亲自主持的殿试，合格者称为“进士”，第一名称为“状元”。三元即举人里的第一名“解元”、贡士里的第一名“会元”和“进士”里的第一名“状元”。连续三次都占榜首之位，可见成绩之优。据说北京的广东菜馆“大三元”用的就是这个意思。

汉语中的数目字（词）现在除了引进的阿拉伯数字外，还有两套，一套是小写，一套是大写。从汉字发展史中我们知道，先有小写：一二三四五六七八九十百千，后有大写：壹贰叁肆伍陆柒捌玖拾佰仟。为什么会出现两套数目字（词）？显然是为了减少或预防印刷、抄录中的错误。因为一二三四（原作亖）之间极易混淆，加上竖行的篇章书写格式，会造成“一二三亖”在连写时无法区分；而“七”和“十”的区别度也极低，“十”和“千”又仅仅在于有无一“丿”。故一套强调区别度的数目字（词）便出现了。在这些被人称之为“防异体”的字体中，有的可以追溯到公元前几个世纪，尽管一整套的十个或更多的防异字体只能从7世纪末算起，但从中我们可以知道中国经济生活中账目（记账）制度中的大小写双轨制的源起和发展轨迹。

在隋唐汉语中，我们会发现有“大尺”、“小尺”、“大斗”、“小斗”、“大两”、“小两”、“省称”、“足称”、“省斛”、“足斛”这样两两相对的词汇。我们从这些词汇中便可探知，从隋唐开始，我国的经济生活中便出现了新旧计量单位同时使用的习惯。

马克思在《资本论》中，从价值形态的角度概括了贸易方式发展的四个阶段：第一阶段是以物易物；第二阶段是以一种商品（如麻布）与许多其他商品进行交换；第三阶段是以惟一的一种商品与其他所有商品进行交换，如牲畜、布匹等；第四阶段是以货币如贝、金、银等作为中介来进行交易。这四个发展阶段，同样也出现在我国的贸易发展史上。因为我们可以在语言中找到其发展过程所留下的痕迹。如汉语中的“交易”，虽然其现代意义是买卖商品，但其词素“交”和“易”明显地反映出以物易物的贸易方式。“交”，相错、相换之意，“易”，以物相交换之意。而“贸易”中的“贸”，我们从《诗经·卫风》“抱布贸丝”和《史记·货殖列传》“以物相贸易”中，也可看出其“以物易物”的交换方式。《说文解字》中把“贸”注为“易财也”，也就是互相交换生产品。这种注释是正确的。其中“贝”作为最早的货币广泛使用过，所以从汉字的结构上看，凡是与财货交易有关的字都从“贝”。如财、货、贵、贱、买（買）、卖（賣）、购、贩、赊、贷等。铜曾被作为铸币材料，所以一心向钱看的人被称为满身铜臭。黄金成为货币，所以汉语中由“金”组成的词汇往往与钱财有关。如“资金”、“股金”、“本金”、“薪金”、“税

金”、“奖金”、“养老金”、“奖学金”。形容有钱人生活奢侈时说“挥金如土”、“一掷千金”。汉语中由“银”字构成的词汇也往往与钱财有关，如银号、银行、银根、银根紧、银根松，有些地方把钱称为银子，如“收银台”、“收银员”等，说明银也曾在中国作为货币使用过。

我们知道，汉语尊称中有一种方式可以称作旁代式，如“陛下、阁下、殿下、足下、左右、执事”等。其特点是避直就婉，避免直呼对方，而是以借代的方式称呼对方，从而表示对对方的尊敬。这些词用来称呼谁，我们都知道，问题是，为什么会有这些借代呢？让我们来看看这些词的原意。

陛下。陛是台阶的意思，古代殿堂、宫廷必有台阶。陛下原意便是台阶之下。汉人蔡邕是这样解释陛下的：“陛，阶也，所由升堂也。天子必有近臣执兵陈于陛侧，以戒不虞。谓之陛下者，群臣与天子言，不敢指斥天子，故呼在陛下者而告之，因卑达尊之意也。上书亦如之。”从中我们可以很明显地考察出当时的建筑制度、礼仪制度和警戒保卫制度。

阁下。字面意思是楼阁或台阁之下。但这里的楼阁，绝非一般的建筑，而是指仅次于君王的三公或州郡太守所据有的办公处所。因此，古代人就用阁下来尊称三公、郡守这类高级官员。至于现在“阁下”满天飞，那是另一个问题。实际上，唐代开始，就已经“布衣相呼，尽曰阁下”了。

殿下。殿，本指高大的房屋，但秦汉之后，其所指范围便变小了，除了供奉神佛的房屋能称“殿”外（如“大雄宝殿”），“殿”只能用以专称皇帝的居处和朝会的建筑。因此，殿下作为尊称形式，其尊称对象也就划定了。它是用来尊称一些皇室成员的。然而自秦至今，殿下都不是用来尊称皇帝的。汉代对诸侯王称殿下；唐代初年始，对皇太后、太后以及皇太子都称殿下。今天我们在外交上一般称王子为殿下，看来是对唐代习俗的传承。

在中国，“厕所”有两个古称：一曰“圂”，二曰“圊”。《说文解字》中云：“圂，厕也。”段玉裁注：“人厕或曰圂，俗作溷。”《广雅·释宫》中有“圊，厕也”的解释。《说文解字》中云：“厕，清也。”段玉裁注：“清，圊古今字。”从这两个字的造字理据来进行考察，我们就会发现一种历史上的风俗习惯或民居建构体制，即厕所与猪狗栏圈合一。“圂”是一个会意字，两个部件“囗”和“豕”再清楚不过地说明“圂”也是养猪之栏圈的客观事实。《汉书·燕刺王刘旦传》中有“厕中豕群出”句，颜师古注：“厕，养豕圂也。”这是文献记载对这一事实的印证。“圊”是一个形声字，形符“囗”即有家畜栏圈之意。苻朗《苻子》中有“豕也非大圊不居”的记载，因此“圊”指猪圈无疑。考古发现最终证明了这一风俗和民居建构体制。1974 年发掘的属于新石器时期的浙江余姚河姆渡文化遗址中，就有“干栏式”建筑的遗迹。其房屋有上下两层，下层高一米左右，是作养猪、犬用的，上层二米

多，用来住人。现在我国的一些农村地区，仍常见猪圈厕所合二为一或连为一体的情况。

第二节 语言与民俗

民俗是人们在长期的物质和精神生活中形成的，通过语言和行为传承的风尚、礼仪、习惯等的总和。它虽然是一种社会约定俗成的、民间传承的非主流文化模式，但它和其他制度一样，也能规范个体与群体行为、维持社会秩序、调节社会心理。因此，民俗也是一种制度文化。只不过它和其他制度有所区别而已。如果说诸如政治、经济、军事等制度是一种硬制度的话，那么民俗就是一种软制度；如果说政治、经济、军事等制度是一种正规制度，那么民俗就是一种非正规制度；如果说政治、经济、军事等制度是一种官方制度，那么民俗就是一种民间制度。

语言作为一种特殊文化，不仅记载传播了许多民俗事象，而且由于民俗与语言之间的"涵化"作用，形成了许多反映承载民俗要素的民俗语汇，成为一种语言形态的民俗，如方言土语、民间流行习语、禁忌语、口彩语、口头禅、秘密语等。与此同时，语言活动作为人类的活动之一，也有自己一定的行为方式，这种以语言要素、语言形态为本体所产生并传承积淀的语言文化现象称为言语习俗，如副语言习俗、数习俗、言语风尚以及语法、修辞、语音、文字诸方面的习俗惯制要素等。

下面主要用汉语中的例子来讨论两个问题。一是语汇中的民俗，即通过分析一些民俗语汇，探讨这些词汇所反应的民俗；二是语用中的民俗，即通过发掘言语活动中的民俗现象，探讨一些语言民俗，来反映语言使用过程中所表现出的文化特色，反映语言的文化性质、文化价值、文化功能和语言文化的相对性特点。

一、语汇中的民俗

1. 东西南北中

在汉语中，当几个词素并列构成词或几个词并列构成短语时，其排列的顺序并不是任意的，一般都遵循着先尊后卑、先主后次、先大后小的原则，如君臣、父子、夫妻、婆媳、师徒、官兵等。合成方位词的顺序也遵循着这一原则，人们总是说"东西南北"或"东南西北"，而不会说成"西东北南"或"西北东南"。因为在汉族风俗中，"东"尊于"西"，"南"尊于"北"。

东，《说文》释为"动也，从木。官溥说从日在木中。"古人把日出之地

定为东方——这一点不光汉族如此，我国一些少数民族如纳西族、彝族等，也把东方称作太阳升起的地方。作为太阳的诞生地，东方给人们送来光明和温暖，给大地带来春天和生机。东风吹来，大地解冻，草木萌生，生命欣欣向荣。由此，产生了一些民俗语汇，如"东君"、"东皇"、"东帝"、"东后"（古代神话中的日神、司春之神）、"东乌"（太阳）、"东作"（春耕生产）、"东郊"（农田）、"东皋"（水田）等。

东方在汉人观念中主生，属阳，所以东又和男子有了联系，"东方骑"或"东床"被用来指贵婿。唐褚亮《烛花》诗中有云："言是东方骑，来寻南阳车。"

因为东方主生，生为人们所向往，所以东西相对时往往以东为佳、以东为善。"东第"泛指富贵人家的宅第，而"东主、东家、东人、房东、店东、行东、做东"中的"东"都有主人的意思。

西，《说文》释为"鸟在巢上也，象形。日在西方而鸟西，故因以为东西之西。"因为西方是日落的地方，是黑暗和寒冷产生的地方，因此意味着死亡、恐怖和不祥。用"命归西天"、"上西天"等婉指死亡，就是这种观念的反映。西常常跟衰老、悲哀联系在一起，如"日薄西山"就是指行将死亡。

因为西主阴，所以西又跟女性有了关系。汉族传统诗词中很能反映这一传统习惯。阮籍《咏怀》之九有云："西方有佳人，皎若白日光。"梁武帝《拟明月照高楼》诗中有云："君如东扶景，妾似西柳烟。"范成大《归州竹枝歌》之一也写道："东邻男儿得湘累，西舍女儿生汉妃。"李清照《一剪梅》中有这样的词句："云中谁寄锦书来？雁字回时，月满西楼"。"西厢"则成了女子住处的通称，"西园"也指女子住所。

南，作为方位词，是个假借字。从语源上讲，南方之南得名于妊，取妊养万物之义。《汉书·律历志》中说："南，任也，阳气任养物，于时为夏。"任即妊之古字。《白虎通·五行》中说："南方者，任养之方，万物怀任也。"又说："南方主长养。"《素问·异法方宜论》："南方，天地所长养，阳之所盛处也。"《诗·小雅·鼓钟》孔颖达疏："南者，物怀任也。"因此，古人常用"南枝"比喻温暖舒适的地方。中国古代帝王诸侯会见群臣，或是卿大夫会见僚属，皆面南而坐。尊贵者面朝南方表示他掌管着芸芸众生的生死荣枯。

因为南方也主生，所以农田前常冠以"南"，如"南亩"、"南阳"、"南畴"、"南园"等。因为南方主生，所以汉语中"南山"是长寿的象征。《诗·小雅·天保》："如月之恒，如日之升，如南山之寿，不骞不崩，如松柏之茂。"现在人们给老人祝寿，常要说"寿比南山，福如东海"。陶渊明《饮酒》（之五）有两句名诗："采菊东篱下，悠然见南山"，颇多争议，"南山"何指也是争论的焦点之一，有人认为是实指，有人认为是虚指。《诗经》上有"如

南山之寿”的说法，结合陶渊明的品性、言行，再结合传统的习俗观念，我们认为南山是虚指，是寿考的征象。

南方属阳，因此汉语中用“南风”来指代引起女子情欲的男子姿色。

北与南相反，是幽暗之地，属阴，和女子常有关联。中国古代建筑中的东房分南北两半，北面的一半朝北开门，直通后庭，称之为“北堂”，是妇女日常生活的地方。因此后来就有用“北堂”代指母亲的。李白《赠历阳褚司马》：“北堂千万寿，侍奉有光辉。”王安石《和微之林亭》：“中园日涉非无趣，保此千钟慰北堂。”也有用来代指祖母的，如《红楼梦》第九十四回：“海棠何事忽摧隤，今日繁花为底开？应是北堂增寿考，一阳旋复占先梅。”

北方主死，所以古人称能使人与死者相见的法术为“北海术”。陶渊明《咏贫士》：“南圃无遗秀，枯条盈北园。”苏轼《三月二十九日》：“南岭过云开紫翠，北江飞雨送凄凉。”南北对举，南是美好的，北是败坏的，南是尊贵的，北是卑贱的。

汉语中的四方是以太阳作为参照系来确定的。日出的方向为东，日落的方向为西，阳光正射的方向为南，背着阳光的方向为北。因此，东、南有新生、光明、温暖的蕴含，西、北则有死亡、阴暗、寒冷的意味。于是在人们心目中，东、南就代表了善美，西、北就表示着恶劣，东、南是尊贵的，而西、北是卑贱的。语言中的有关东西南北的现象，便是这种传统观念和习俗的具体表现。

方位词“中”，一般认为源于甲骨文，形状像一杆旗的中间放了一面鼓，用于召集众人。闻鼓声则知首领召集，见旗帜则知集会之所。古文字学家唐兰先生认为，“中”的本义是旗帜，大概古代的人每有大事，需要聚众于旷地的时候，必先在旷地树立一面旗帜，群众望见旗帜而趋附，群众来自四方，则树旗帜之地就成为中央。树起旗帜的酋长或贵族在群众聚会时都居于中央，而群众在其左右前后，望见旗帜所在，即知那就是中央了。因为旗帜所立之地，永远都为中央，所以“中”就引申为中间的“中”了。这种认识，可以说很好地解释了“中”的“中间”含义之来源。

从“中”的语源，我们也可探知华夏民族尚中的传统习俗。而通过一些民俗语汇，我们更可知道一些尚中的具体表现。都城被称作“中京”或“中都”。京都管辖的地区称“中畿”。朝廷或国家最高领导机构被称作“中”或“中央”。军队中由主帅统率的部分称“中军”。“中庸”、“中和”则成了中国传统思想体系中为人处世、治国平天下的最高道德行为准则。

2. 成语中的民俗文化

（1）汉语成语中的“龙”图腾崇拜习俗

“龙”是中国人心目中所崇拜的神物。《说文解字》中称：“龙”是鳞虫之长，能幽能明，能大能小，能短能长，“春分而登天，秋分而入渊”。今天我们所见到的“龙”的形象是由几种动物综合而成的：象鼻、牛头、鹿角、马鬣、蛇躯、鳞身、鳄棘、鱼尾、鹰爪、龟足。古代人对龙是很尊敬的。传说中，有些远古氏族便是以龙为图腾。《海外南经》说：“南方祝融，兽身人面，乘两龙。”这透露出远古祝融部族与龙有密切关系。有人认为，祝融部族以龙为图腾。正是在这种历史文化背景下，汉语中用“龙”构成的成语便具有对龙神的崇拜和褒扬的比喻义。如：

龙眉凤目——形容人的神态英俊，气度不凡。《水浒全传》第九回：“马上那人，生得龙眉凤目，皓齿朱唇。”

龙驹凤雏——比喻聪明有为的少年。《红楼梦》第十五回：“北静王见他（贾宝玉——引者）语言清朗，谈吐有致，一面又向贾政笑道：令郎真乃龙驹凤雏，非小王在世翁面前唐突，将来‘雏凤清于老凤声’，未可量也。”

龙飞凤舞——有两种比喻义：①用于形容山势蜿蜒起伏，气势磅礴。苏轼《表忠观碑》：“天目之山，苕水出焉，龙飞凤舞，萃于临安。”②用于形容书法笔势生动、秀逸。《老残游记》第九回：“抬头看见北墙上挂着四幅大屏，草书写得龙飞凤舞、出色惊人。”

龙跃凤鸣——比喻才华出众。《世说新语·赏誉》：“张华见褚陶，语陆平原曰：君兄弟龙跃云津，顾彦先凤鸣朝阳，谓东南之宝已尽，不意复见褚生。”

龙骧虎步——形容人昂首阔步，气势威严的样子。《三国志·魏书·陈琳传》：“今将军总皇威长，握兵要，龙骧虎步，高下在心；以此行事，无异于鼓洪炉以燎毛发。”

龙行虎步——形容人的威武气概。《宋书·武帝纪》：“刘裕龙行虎步，视瞻不凡，恐不为人下。”

这些比喻义都有褒扬、赞美的含义，反映了汉族人民对古老龙图腾崇拜的文化心理。

（2）汉语成语中的礼俗文化

古代中国是有名的礼仪之邦，自古以来，社会的各个层面便很重视建立各种礼仪文化。封建皇朝有各种宫廷礼仪，社会与家庭的人际交往也有各种礼节。汉语中有不少涉及礼俗的成语，这里略举几例：

“礼尚往来”，是古代礼俗中的一个重要的原则。它强调人们在礼节上应该有来有往，平等相待，对等而行。此成语直接源于我国传统的关于礼仪的典籍《礼记·曲礼上》：“礼尚往来，往而不来非礼也；来而不往，亦非礼也。”

“三衅三沐”、“三浴三熏”，反映了古代一个重要礼仪。所谓“衅”，指

以香料涂身。这两个成语的意思是多次沐浴并以香料涂身。《国语·齐语》载，庄公将杀管仲，齐使者请曰："寡君欲以亲为戮。若不生得，以戮于群臣。犹未得请也，请生之。"于是庄公便"束缚以予齐使，齐使受之而退。比之三衅三沐之，恒公亲迎之于郊，而与之坐而问焉。"李请照《投翰林学士綦宗礼启》中也说："再见江山，依旧一瓶一钵；重归畎亩，更须三沐三熏。"

"桑弧蓬矢"为古代生男孩的一种祝贺仪式，用桑弧作弓，蓬梗作箭，射向天地四方，以象征男子的远大志向。《礼记·内则》中说："国君世子生……射人以桑弧蓬矢六，射向天地四方。"《剪灯新话·爱卿传》有这样的话："妾闻男子生而桑弧蓬矢以射四方，丈夫壮而立身扬名以显父母，岂可以恩情之笃，而误功名之期乎？"

3. "男女"、"夫妻"中的民俗

汉族传统中，有男尊女卑的风俗习惯。这种风俗习惯，在许多语词中都能反映出来。如：男女、夫妻、夫妇、父母、公婆、哥嫂、兄妹、爷爷奶奶、外公外婆、爸爸妈妈、伯父伯母、岳父岳母、哥哥姐姐、弟弟妹妹、男女平等、男女有别、男男女女，男耕女织、男女老幼、男欢女爱、男女之情、男婚女嫁、男盗女娼、男女授受不亲、男大当婚女大当嫁、男主外女主内、夫唱妇随、夫妻恩爱等等，词序都是约定俗成的，不能更易。从这些语序不能更易的词语中，我们能非常清楚地明白汉文化重男轻女、男尊女卑的习俗。

二、语用中的民俗

1. 谐音

有一首《竹枝词》在中国可以说家喻户晓，它是唐代诗人刘禹锡写的，其中的两句"东边日出西边雨，道是无晴却有晴"。不知被多少人引用过。究其原因，一个重要的因素恐怕是用"晴"和"情"谐音，通过谐音，以天气的"晴"来委婉地暗示男女之间的似无实有、若隐还现的爱情，意味深长，耐人寻味。这种内容与形式和谐统一的语用模式，成就了此诗的千古名声。

在汉语表达中，常使用谐音的手法来一语双关地进行含蓄的表达或是造成幽默感。

上面举的例子是为了含蓄地表达。我们再看一个为了造成幽默感的例子。五代时期有人编了这样一个笑话，说佛祖释迦牟尼、道祖老子、儒圣孔子都是女人。其理由如下：《金刚经》里说佛祖夫坐而坐（实际是"敷座而坐"），丈夫坐下他才能坐下，可见是个女人了。老子在《道德经》里说："吾有大患，唯吾有娠（实际是'身'）"，老子既然怀过孕，当然也是女人了。而孔

子，《论语》中有云："沽之哉，沽之哉，我待嫁（实际是'贾'）者也"，他等着出嫁，不用说也是女人。

事实上，利用谐音双关来达到含蓄幽默的目的，已成为汉语表达中一种非常常见的修辞手法。许多文章高手如鲁迅、毛泽东等的文章中，都不乏这种修辞手法的运用。在一些流行习语中也常见这样的例子，如：

向前看——向钱看

有理走遍天下——有礼走遍天下

一些广告语也利用谐音来翻造成语，以取得吸引人的效果，如：

万家乐热水器：随心所"浴"

三角牌电熨斗：百"衣"百顺

文化衫："酷"不堪言

汉语表达中的谐音习惯，有时不仅可以达到含蓄幽默的作用，而且还可以起到满足人们祈福避祸的心理作用。

先看祈福的例子。

在汉文化圈中，人人知道逢年过节吃鱼的意思是什么，年画中总是画条大鲤鱼的意思是什么，用"年年有鱼"来表达"年年有余"的美好愿望，已经成为汉文化中的一条定规。这种用谐音方式祈福的例子，在汉语中不胜枚举。节庆之际，婚嫁喜日，到处充满了谐音祈福的现象。用蝠谐福，用鹿谐禄，用橘谐吉，用莲子谐连子，用六谐禄，用八谐发等等，不一而足。

祈福吉的另一面是避祸凶，汉语表达中既然存着谐音的习俗，那么除了喜欢"福"音的一面外，就必然存在着回避"凶"声的另一面。这就造成了语音上的禁忌。

跟"凶"声相同或相近的音都在禁忌之列。如：

船家吃饭时不说"盛饭"说"添饭"，是因为忌"沉"；

商人把"舌头"说成"口条"，是因为忌"折本"的"折"音；

旧时戏班把"伞"说成"雨盖"，是因为忌"散"音；

夫妻或恋人不能把梨分开吃，是因为忌"分离"之音；

送礼一般不能送钟，是因为忌"送终"之音；

数字使用中不喜欢四，是因为忌"死"音。

因为人们祈福避凶的心理，一直沿袭到现代，许多使用了数字的牌照或号码都成了竞拍的对象，带6、8的号码价格不菲，而有4的号码往往无人问津。为了迎合人们的这种心理，北京市的汽车牌照曾经启用过个性化的形式，即前面部分可以任意由三个英文字母组成，这样后面部分的数字便可以随意使用，换句话说，可以有无数的机会出现6和8，以满足人们的心理需求。

汉语中还有一种利用谐音逢"凶"化"吉"的特技，即：如果遇到不吉

之音，可以利用谐音顺水推舟到福祉之音上去，最典型的例子是：节庆日，不小心打碎了器物时连说“岁岁平安”。其处理过程是：碎碎平安——岁岁平安。

2. 和谐与对称

在中国人的传统观念中很重视“和谐”的价值，不论是古代还是现代，“和谐”始终被作为一种社会普遍的价值观念。《论语·学而》云：“礼之用，和为贵。”“贵”，即有价值。“和”的本字同“龢”，《说文》云：“龢，调也。”它本是指乐调的和谐。后引申为礼的行为。孟子说“天时不如地利，地利不如人和”，也是强调和谐的精神。宇宙由天、地、人构成，在天、地、人三者的关系中，天时、地利，都不如“人和”重要。

古人还把和谐的价值观扩大到家庭、夫妻关系上。俗话说“家和万事兴”，夫妻“栀绾同心结，莲开并蒂花”，都是强调家庭、夫妻之间的和谐、同心的重要价值。家庭生活若不和谐，家庭便不能稳定，甚至会支离破碎，遭到彻底破坏。过去，许多做生意的商人还常把“和气生财”当做经商的座右铭。由此看来，和谐也成了经商发财之道。今天，我们仍把和谐作为社会普遍的价值观念。我们把新中国称为“人民共和国”，这意味着人民共同协商、共同管理国家。人民的团结、和谐是国家根本利益的保证。所以和谐又具有重要的政治价值。

一种社会普遍承认的价值观念，往往会造成社会普遍的心理特征。这种价值观念乃是社会心理的一项重要内容，它会影响人们的思维定势。汉族人民重和谐的心理和思维，对汉语的表达也会产生深刻的潜在影响。它使一些汉语的表述结构具有和谐、对称的特点，汉语的一些成语或诗句也具有结构与韵律的和谐美。

汉语的语音、韵律和谐问题已为许多学者所重，这里不再展开，下面我们主要谈一下对称。

首先，汉语的对称形式表现在各级语法单位中。从连绵语素，到词，到短语，到句子，到句段，到语篇，我们都可以随便找到对称的形式。例如：

连绵语——参差、仿佛、尴尬、玲珑、枇杷、崎岖、忐忑、蜘蛛、窈窕、从容、丁宁、哆嗦、翩跹、彷徨、逍遥、蟑螂、蝙蝠、芙蓉、蛤蚧、蝴蝶……

词——帮助、波浪、恶劣、出现、动作、道路、裁判、劳动、群众、停止、声音、选择、优良、做作、笔墨、尺寸、风浪、眉目、骨肉、口舌、方圆、矛盾、窗户、干净、国家、人物、质量、动静、反正、冷暖、始终、忘记、兴废、雅俗、长幼……

短语——按部就班、贵远贱近、厚古薄今、眉来眼去、上蹿下跳、舍近求

远、龙争虎斗、斗转星移、移山倒海、海阔天高、兴旺发达、进进出出、坑坑洼洼、来来回回、高高兴兴……

句子——风里来雨里去。千岩竞秀，百舸争流。古道西风瘦马，小桥流水人家。鸡声茅店月，人迹板桥霜。……

以上是传统所谓语法单位的例子。至于句段的对称形式，我们从古代的词分上下两片、新诗的分节对称，以及文章中的对照性段落中，可以略见一斑，不再举例。而语篇中的对称，开头和结尾应该是一种典型的对称形式。试看刘广起的《男娘们儿》一文的开头和结尾：

（开头）青年时读书至《论语·阳货》，得孔子一句名言："唯女子与小人为难养也！近之则不逊，远之则怨。"

（结尾）某哲人说过，妇女的解放是社会解放的天然尺度。我要补充一句：男人的退化正是社会退化的先兆。

文章开头引孔子名言，结尾引哲人话语，这是对称。开头明里是在骂女人，暗里却更是在骂小人（男娘们儿）；结尾先是以妇女解放作铺垫，然后则是把重点落到男人的退化，这也是对称。因此，文章开头和结尾既是文章结构形式上的对称，更是文章内容表达上的呼应。如果说结构形式上的对应是一种外在的对称，那么文章内容表达上的呼应就是一种内在的对称。

汉语语法单位中的这种对称形式，早为我国一些语言学家所了解。王力先生在《汉语语法纲要》中，把"东西"、"利害"、"横竖"、"左右"、"好歹"、"大小"、"多少"、"上下"、"长短"、"是非"、"早晚"、"买卖"等称之为"对立语"——"本来是意义相反的两个词，后来人们利用它们来表示一个单独的意义，就等于把两个词合成一个词看待了。"

吕叔湘先生在《中国文法要略》中论及复句中分句间的关系时提出"对待句"的概念，并且指出：对待句是"含有对待关系的偶句"；"有真正对待和似相反而相成的两类，前者和转折关系相近，后者又接近联合关系"。真正的对待句，"指上下两小句的意义相悖，两事互相映发，构成一种对照"。如（1）"他自做他家事，我自做我家事"。（2）"外面牌子不同，里面可是一样"。"似相反面相成的对待句，只是字面上对待，意思是互相补充的"，如（3）"车儿向东，马儿向西"。（4）"不应该问的话，人家要问；可以讲的话，我们不能讲"。

如果进一步分析，我们就会发现，吕先生举的四个例句，从形式上讲，也可分为两类：完全对称和非完全对称。所谓完全对称，是说对称的两部分字数相等，并且各对称单元词性相同，如例句（1）、（3）。否则就是所谓非完全对称，如例句（2）、（4）。例（2）虽然对称的两部分字数相等，但"牌子"和"可是"这两个对称单元的词性不同。例（4）虽然对称的两部分的总的字数

相等，但对称单元“不应该问的话”和“可以讲的话”、“人家要问”和“我们不能讲”字数都不相等。

丁声树等先生在《现代汉语语法讲话》中，则把吕先生所谓“真正对待句”称之为“对比句”。他指出：“对比句，其中各分句的意思是对立的，前头的分句用来衬托后头的分句。比方说，‘话好说，事难办’，‘话好说’是衬托‘事难办’的。有陪衬没有陪衬大有关系，单说‘事难办’就显得没有力量。”

我们发现，丁先生在这里实际上指出了语言对称中一个重要事实，即：语言中所对称的两个部分，有的是真正的对称——形式和内容都“对称”，形式上是对称的，内容上是分量相当的；有的则是表面的对称——形式上对称，内容上分量则是不相当的。丁先生所谓的对比句，就是一种表面的对称。

杨伯峻先生在《文言文法》中也提出了“对比句”的概念。他指出：“对比句是两个内容相对称的分句的并列。如果分句短，可以两句合为一读，其中用‘而’字相接。”例如（1）“秦强而赵弱，不可少许”中，“秦强而赵弱”是对比关系；（2）“秦以城求璧赵不许，曲在赵；赵予璧而秦不予赵城，曲在秦”。分号前后是对比关系。

如果我们引入前述完全对称和非完全对称、真正对称和表面对称两对概念，那么杨先生所举的两个例子中的例句（1）就是真正完全对称，例句（2）则是真正非完全对称。

综上所述，我们可以从内容和形式两方面对对称归纳列表如下：

形式 内容	完全对称	非完全对称
真正对称	真正完全对称	真正非完全对称
表面对称	表面完全对称	表面非完全对称

在语言中，双项并列才能构成一种对称关系，因此，对称中其实就包含了偶数概念。偶数首先就是双数二。当然双数除了二之外，还有四、六、八等等无穷多个，但我们完全可以用二来作为双数的典型。而且在汉语中，“偶”的最典型的表现，无疑也就是二。语素中的两个对称字、词中的两个对称的语素、短语中两个对称的词，句子中两个对称的短语或小句，句段中两个对称的句子，篇章中两个对称的段落，这些，就是汉语中最典型的对偶形式的语法单位。

如果说，从语法单位这个角度考察汉语表达对对偶观念的体现，是一种静态分析的话，那么下面我们就直接深入到一种动态分析中，去了解一下汉语在动态表达中是如何体现对偶观念的。

众所周知，我国很早就有了对偶这种修辞手法或曰对称表达形式。早在南朝时期，文论家刘勰就在他的《文心雕龙》中说过："造化赋形，支体必双；神理为用，事不孤立。"王力先生在《汉语诗律学·导言》中也指出："自从有了语言，也就有了排偶。因为，人事和物情有许多是天然相配的。"在被称之为中国最古老的诗歌《弹歌》中，"断竹、续竹；飞土、逐肉"就已经使用了对偶这种修辞手法。

翻开任何一篇汉字作品，无论是诗词曲赋，还是散文随笔，无论是古典章回小说，还是当代纪实报道，对偶修辞都可谓俯拾即是。不要说对联、俗语、谚语、成语这些象征着中华民族某种特质的文化活化石、精神凝聚物、观念沉积岩，就是旧体小说的标题、时下许多新闻的标题，也把对偶形式作为一种极普通的表达方式。例如：

索贿受贿　钱也要　物也要　唯独廉耻不要
执法犯法　刚上台　就下台　乃是丑剧一台
《人民日报》

新娘接新郎　乐坏丈母娘　（1982年获奖标题）
把式当家　枯树开花　（《工人日报》）
三只老母鸡　换个收音机　（《新华日报》）

不要说对偶、对比、对照、排比、仿真等修辞手法，就是一般的平实的炼字炼句，也时时体现着对称的原则。如下面这样几组句子：

A. 她这哪里是在请客人，这明明是在当别人的客人。
B. 她这哪是在请客，这明明是在做客。
A. 这件毛衣既是优质量的又是便宜的。
B. 这件毛衣既是优质的又是便宜的。
A. 我不喜欢那件毛衣的式样，更何况那个颜色。
B. 我不喜欢那件毛衣的式样，更何况那种颜色。

以上各例中的A都是学汉语的外国学生在表达时造出的句子，母语是汉语的人都会觉得这些句子不太得体，在说话时一般都会采用B式。具体地说就是，母语是汉语的人一般都会使"请客"跟"做客"、"优质"跟"便宜"、"式样"（或"款式"）跟"颜色"构成对称的形式。

不要说成段成篇的文字，就是一个婚礼喜庆用的喜字，也反映出一种对偶思维方式，反映出一种对对偶的偏好与迷恋——人们总是用两个"喜"字左右对称相连构成一个"红双喜"。

上面说对称表达在汉语中之常见，并不等于说对称表达就只有汉语中存在。事实上，其他语言中也存在着对称表达。因为对偶观念在别的民族中也或多或少地存在。然而汉语的对称有一个不同于其他语言的对称的显著特征，那

就是形音义全方位对称。这跟记录汉语的汉字有着直接的密切的关系。汉字方块形状的特点、一字一义的表意特点以及汉语单音节的特点，决定了汉语的对称表达是其他语言的对称表达所无法企及的。汉语从视觉上、听觉上、心理上都能轻而易举地让读者、听者领略到表达上的对称、均衡之美，从而使这种深深扎根于民族观念、民族文化土壤中的表达艺术瑰宝始终闪耀着灿烂的光彩，成为中国人民喜闻乐见、雅俗共赏、司空见惯、习以为常、古今如此、老少皆能的一种表达形式。

对汉语对称表达的全方位特征体现得最典型、最全面、最彻底的莫过于中国的对联。对联又称“楹联”，种类很多，如从用途上讲，可分为婚联、寿联、挽联等。一位汉学家曾经说过，要研究汉学，不能不研究中国的对联。此言极有见地。通过对联，任何人都足以充分地了解到汉语表达中的对偶观念、对称形式及其所蕴含的审美意趣。

通常情况下，人们论及对联首先谈到的、谈得最多的就是它的对偶联句这种体例和格式。它一般有两句，所谓上联和下联。上联也叫对头、对公，下联也叫对尾、对母。例如传统公认的五代后蜀孟昶写的中国第一副对联——

上联：新年纳余庆

下联：嘉节号长春

上联、下联是对立、相对的，是一对矛盾，但它们又是联合、统一的，共处于一个对立统一的共同体中，组成一副完整的对联。上与下、头与尾、公与母，如同阳与阴，是一种均衡状态。在书写方式上，则为右与左。两个方位，缺一不可，否则，便破坏了平衡，有悖于汉民族认识和表现世界的传统习惯。例如明代解缙所做的一副对联：

蒲叶桃叶葡萄叶，草本木本

梅花桂花玫瑰花，春香秋香

对联这种上下两联对偶的形式，这种既相对而立又联合统一的关系，对对联的形、音、义提出了全面的严格的要求。如在形的方面：第一是字数上的相等。因为每个汉字都是一个方块，所以字数相等也就导致了长度的相同。第二是空间上的相对。在实际运用中，对联的上下两联，在空间上必须是一右一左，上联居右，下联居左，竖行书写，相对而立。第三，从书法角度讲，上下两联的书体必须相同。

另外，上下两联相对应的位置，一般情况下都要避免字词的重复，这也应算是对称的一个要求。如：天对地，雨对风，星对月，星月对风云，小雨对长虹；山对水，石对浪，湖川对港岸，岛屿对江河；脚对头，肺对心，肝对胆；梅对竹，菊对兰，松柏对竹梅；龙对虎，犬对牛，豺狼对虎豹，黄犬对青牛，等等。

音的方面从大处讲有两点，一是音节数量相等，二是音韵节律相谐。因为记录汉语的汉字是语素音节文字，所以第一点是容易做到的。第二点相对来说就比较难办一些。首先它包括三方面的内容：一是要求一联之内平仄相间，即第二、四、六等音节（它们被称为节奏点）的平仄应当是交替出现的。二是上下两联相同位置节奏点上的字平仄要相反。三是上下两联末尾一字的平仄要相反，并且一般是上联末字用仄声，下联末字用平声。如格言联：

宝剑锋从磨砺出
梅花香自苦寒来

其声律为：

仄仄平平平仄仄
平平仄仄仄平平

从中可以发现：上联第二、四、六字分别为仄、平、仄，下联第二、四、六字则相反，分别为平、仄、平；上、下联中第二、四、六字的平、仄均交替出现；上联末字为仄声，下联末字为平声。

义的方面可以分为两个不同的层面：一是相对较浅的层面，要求上下两联相同位置上的词的类属相同，实词对实词，虚词对虚词，名词对名词，动词对动词，形容词对形容词，数词对数词，量词对量词。如：

海纳百川有容乃大
壁立千仞无欲则刚

其词类对应相同，都是名动数量动名连形。

二是相对较深的层面，要求上下两联语意既相分相对又相合相连。换句话说，就是上下两联内容要相关，上下要衔接为一个整体。怎样达到这一要求？从古今对联写作实践中，我们发现大体有如下几条途径：分合对；正反对；虚实对。

从上下两联表现同一内容的关系上说，传统认为主要是正对、反对两种（其他还有流水对等）。这里讲的分合对是传统所谓的正对，正反对是传统所谓的反对，它实际上也是一种特殊的分合对。而虚实则无论在正对和反对中都是存在的，这里把它单列出来，无非是想从另一个角度说明一下中国对联语义方面的特色：

分合对。上下联各分开表达一个意思，但两个意思又整合而为一个密切相关的整体。如杭州西湖三潭印月一联：

门外湖光十里碧
座中山色四围青

上联是说湖光，下联是说山色，二者相合，湖光加山色等于风景。在这里，意思上如果只有合没有分，即上下联语意重复，如“神州”对“华夏”

之类，就犯了对联的大忌——“合掌”。可见，分合是中国对联语义构建上的一个最基本的原则。

正反对。是指上联和下联从正反两方面来表达一个内容。如：

爆竹一声除旧
桃符万象更新

上联是说除旧的一面，下联是说更新的一面，两面表现一个内容，即过年。

虚实对。中国素有虚实相生的观念。对联往往是一虚一实，相互映衬，让人在空虚灵动中飘然而至一种意境、情境、事境或理境。“用之则行，舍之则藏，惟我与尔有是夫”本是明人钱谦益的题拐集句，因为钱氏明亡后降清，所以有人再集句与其题拐对上：“危而不持，颠而不扶，则将焉用彼相矣”，以讽其节。虚实之间，作者之意，我们自了然于心。

尽管对联是一种文字要求严谨、比较讲究形式的实用文体，但至今仍被广泛应用于生活的各个方面，这一事实反过来说明对偶观念、对偶思维在中国汉民族中是多么地深入人心。好事宜成双，无独恒有偶，对偶观念在中国汉民族心目中的重要性，是毋庸置疑的。

3. 言语禁忌

大家都熟悉成语“只许州官放火，不许百姓点灯”现在的意思，至于为什么会有这样一个成语，则可能就没有多少人知道。原来，这个成语是一种言语禁忌的结果。在讲汉语谐音时我们提到，汉族传统是喜谐福音而避谐“凶”声。事实上，汉族传统中还有一种避谐尊长者名字音的习惯。这叫为尊长者讳。当然，尊长者的名字本身就更得避讳了。宋朝有个叫田登的太守，其辖域上元节有放灯的习俗，官府贴出有关放灯的告示时，为了避其名讳，只好把“放灯三日”写成“放火三日”。因此，老百姓讽刺说：“只许州官放火，不许百姓点灯。”

言语中为尊长者忌的现象很多，如一般情况下，我们不能直呼长辈的名字，不能直呼上级的名字等。

除了为尊长者忌外，还有为丑者忌的习惯。俗话说“当矬子不说矮话，当瘸子不讲短话”，如把“残废”说成“残疾”等，把上厕所说成“出恭”、“更衣”、“净手”、“去方便”、“上洗手间”等。另外，还有为凶者忌的习惯，如忌说“死”等。有关性器官、性行为的文字也是禁忌之列，或用别的说法代替，如“下身”、“房事”、“人事”等，或用“××”与“□□”等符号代替。这方面的禁忌原因有二，一是避丑，二是避凶。

言语禁忌自古有之，这从我国的古代词汇中可以看出，如代表“死”的

词就有："崩、薨、殂、卒、老、夭、寿、殉、殒、逝、毙"等（以上分指个别特殊情况），"亡、殁、亡化"等（以上指一般普遍情况），还有"仙逝、羽化、驾鹤西归"等（一般用在恭维的情况）。

总之，有些话是不能说的，有些词是不能用的，有些字是不能写的，这就是言语禁忌。有些禁忌是超越时空的带普遍意义的，有的则是限于某个特定时空或特定对象、特定场合而带有特殊性的。

说到言语禁忌，汉族文化圈中的名讳不能不说。

所谓名讳，就是对于一些名称的避讳，即对一些名称的避而不用。其中，人名字号是最常见的避讳对象，另外，有一些动物名称也是避讳的对象。前面讲的把"放灯"改成"放火"，就是一种人名讳。

人名字号避讳可分为己讳和他讳。己讳指对血缘关系的尊长的名字进行避讳，如家讳（或称私讳）。他讳则是对无血缘关系的尊长名字的避讳，如国讳等。

家讳，即家族内对长辈亲属名字的避讳，使用较普遍，在中国，汉族人至今一般也不会直呼父母、祖父母等长辈的名字，众所周知，无需举例。至于国讳，即对皇帝名字的避讳，我们来看几个例子。

国讳始自秦始皇，而且很严格。因为始皇姓嬴名政，"政"音源于"正"，因此"正"字也是避讳的对象，于是"正月"也就变成了"端月"。

汉代人为了避高祖刘邦的名讳，所以在班固的《汉书》里，"邦"一律成了"国"字。《说文解字》是字典，不得已而收了"祜"字，但因为东汉安帝的名字是刘祜，所以许慎不敢对"祜"作什么解释，只写了"上讳"两个字。

柳宗元在他的《捕蛇者说》中，用这样一句话来结束全文："故为之说，以俟观人风者得焉。"这里的"人风"其实应为"民风"，之所以如此，是因为他要避他的皇上李世民的名字之讳。为了避唐太宗的名字讳，唐代典籍中还把"世"字写成"卅"字，这是以文字缺笔的方式避讳。

清朝康熙帝名玄烨，于是典籍中"玄"改"元"，"玄鸟、玄武、玄黄"，便成了"元鸟、元武、元黄"，而"烨"则改称"煜"。

除了国讳外，还有对其他尊者的讳。孔子是个大圣人，于是中国古籍中有把他的名"丘"改写成"{"的。蔡京曾是北、南宋间炙手可热的权臣，相传有一叫薛昂的人与人交谈时没留意说到了蔡京的名字，话一出口，顿觉犯了大忌，便立即抽自己的嘴巴（见宋吴曾《能改斋漫录》）。郑玄是汉代经学名家，后世学者有改写其名为"郑煊"者。

以上是对人名的避讳。下面我们再看两个对动物名称避讳的例子。

著名平剧演员新凤霞的回忆录《艺术生涯》中说到她原来所在的戏班对

五种动物——老鼠、刺猬、蛇、黄鼠狼、狐狸都很敬重，称之为“五大仙”，忌讳直呼其名，而是一律尊敬为“××爷”，老鼠称“灰八爷”，刺猬称“白王爷”、蛇称“柳七爷”，黄鼠狼称“黄大爷”，狐狸称“大仙爷”。如果谁不留神犯了禁，会受到严厉的责罚。

森林民族鄂温克人非常崇拜熊，因此他们忌讳直称“熊”，而是以亲属称谓来称说，把公熊称作“和直”（汉意为“祖父”），把母熊称作“额我”（汉意为“祖母”）。

动物名词避讳在中国早已有之，如把老虎称作“大虫”，长沙人则把老虎称作“猫”，长沙人所称“猫乳”实际上就是“腐乳”。有的地方，则把蛇称作“长虫”、“小龙”等。

避讳不仅中国有，外国也有。如英国人忌讳说 trousers（裤子），而说成 inexpressibles（说不出口的东西）或 unspeakables（不能说出来的东西）。“厕所”是 lavatory，由 lavere 演变而来，字面义是“洗澡的地方”。德国人不说 strabenkehrer（清道夫、扫马路的人），而说 stadtkosmetiker（城市美容师）或 strabenpfleger（街道护理员）；不说 stallknecht（扫马厩的人、养马夫），而说 pferdewirt（养马业经营者、马艺师）。

第三节　语言崇拜与语言伦理

一、语言崇拜

语言文字的产生至今都还是一个谜，许多民族的关于语言文字起源的传说都极具神秘色彩。中国有“仓颉作书而天雨粟，鬼夜哭”之说（《淮南子·精神》）；印度人认为，他们的梵文是大梵天王创造的，所谓梵文，意思就是梵天大帝的文字。古代埃及则流传着这样一个关于创造文字的传说：远古时有一对夫妻，丈夫叫图胡特，形体可以变化，有时是人体鸟头，有时是猴子的面目。妻子叫西莎特，容貌非常漂亮，头顶长着一根树枝，枝上长着七片叶子。这对夫妇便是埃及的文字之神。

这些关于语言文字起源的神秘传说，实则反映了人们对语言文字的崇拜。为什么会产生这种崇拜呢？可能主要有以下两个方面的原因：

其一，最初的文字内容本身就具有神秘色彩。最初的文字，或源于图画，或源于刻纹。图画刚开始可能主要表现为族徽——一种民族集团的符号标志。族徽即氏族的图腾，因而具有神秘力量。而刻纹，具有一定的概括性、抽象性，代表着一些重要的事象，因此也具有某种神秘性。

其二，最初创造和使用文字的人，在人们看来具有神秘色彩。那些创造和

使用文字的人，无疑是原始先民中的智者，在浑沌初开的世界里，他们被认为是能够沟通人神的特殊阶层，具有某种神性，他们创制或使用的语言文字自然也就具有了神性。

语言崇拜的具体事实很多，下面举两类作为例子。

1. 字体崇拜

中国汉族文化中有“敬惜字纸”的传统习俗，对写有文字的纸张怀有一种敬畏之情，不会随意待之、随便处置，这中间就反映出人们对文字的一种崇拜心理和神秘感。因为，对“字纸”的不敬，就是对“读书人”的不敬、对圣贤的不敬。民间迷信说，“不敬惜字纸，眼睛会瞎的。”还认为“字能通神”。“扶乩”就是由道士用画在沙盘上的字句来作为神的指示。中国人对一些字体的崇拜，带有某种普遍性和永恒性。自古至今，中国汉族人对双喜字（囍）和倒福字顶礼膜拜。婚礼时必有双喜字，百姓家过年必在大门上贴上一个倒“福”。近些年，水果（主要是苹果）上常可见到刻有“福”、“禄”、“寿”等字。而随着观念的转变，随着人们物质利益追求的合理化，特别是随着市场经济的日益活跃，一些满足人们希冀生意兴隆、财源茂盛心理的汉字又重新成了人们崇拜的对象，如代表“招财进宝”和“日进斗金”的字体形式“[illegible]”、“[illegible]”等。人们对这些文字奉若神明，张贴供奉在家中非常神圣的地方。中国汉人对文字的崇拜由此可见一斑。

对文字的崇拜不仅中国有，外国也有，不仅古代有，而且现代也有，《英国大百科全书》（1964年版）在关于“文明和文化”的释文中就曾表述过这样的观点：文字一直被看作是创造奇迹的行为；它们创造了许多脱离了文字就不能存在的东西，它们是人类的光明——也是人类的黑暗。文明中主要的感情成分——人类生活中非常尖锐和独特的成分就是主要由文字组成的。它们可以建立敏感的、激动的新境界。文字在很大程度上提高了我们记忆力的清晰度，同时还活跃了我们的想像力，如果没有文字，则想像不可能广泛存在，用这些文字创造的词汇，使我们能详尽表达和发挥我们的希望、害怕、顾忌、沾沾自喜、嫉妒、悔恨和报复等心境，这远远超过了在旁观者看来是合理的程度。我们用文字可以回顾过去，还可以展望未来。用文字建造的宫殿能比任何用手建造的宫殿更加富丽堂皇，用文字建造的地牢能比任何用手建造的地牢更加阴森恐怖。

2. 数字崇拜

几乎每个民族都有对数字的崇拜习俗，我们这里只举一些例子。

汉语中有“九天”、“九日”、“九星”、“九方”、“九州”、“九土”、“九

山”、“九河”、“九门”、“九光”、“九色”、“九府”、“九饮”、“九庙”、“九服”、“九畿”、“九锡”、“九泉”、“九鼎”、“九霄”等等。为什么天要分“九天”，地要分“九州”，帝王立庙祭祀祖先要立“九庙”，设官阶要分为“九品”呢？为什么不用别的数？涂元济、涂石在《从神话看“九”字的原始意义》一文中认为，“九”的玄化，很可能源于远古的图腾崇拜。“蚩尤部落一向以强悍、善战著称，其图腾九头龙是强大、勇敢、凶猛、强悍、人口繁盛的集团象征”。因此“人们另眼看待，并用以比喻别的强大的部落，渐渐地，‘九’由实指变为虚指，成为大、多的形容”。出于对“九”的神秘感，便把什么都与“九”拉扯上了。

远古社会最先发展的科学研究是天文学，数学随之产生。古人观察天象，产生各种数的观念，而数的观念由此容易与“天”、与“道”相结合，附上神秘的色彩。古人驰骋想像，穿凿附会，使一些数词由实数而变为玄数、虚数。除了“三”、“五”、“七”、“九”之外，学者们还认为“十二”、“三十六”、“七十二”也有神秘色彩。

无论是玄数或虚数都有神秘性。周王常请教何谓“七律”，伶鸠却从天象谈起，提出“凡人神，以数合之”，因为“自鹑及驷七列，南北之揆七同”，“故以七同其数……于是乎有七律”（《国语·周语下》）。《左传》记述，昭公九年夏四月，陈国遭灾，郑禅灶断言“五年，陈将夏封”，子产怪而问之故，郑禅灶用五行相克的道理解释，认为“妃以五成，故曰五年，岁五及鹑火……天之道也”。这里的“七”、“五”皆非一般的实数，而是与“天”、“道”相应的玄数。

这种玄数观念在汉代以及后代都有发展。汉代刘安、董仲舒等人把上述的数词当做“天之数”，并与人之数相对应，天有“三辰”，人有“三公”；天有“九重”，人有“九窍”；天有“十二月”以制“三百六十日”，人有十二肢以制三百六十节等。这可证明董仲舒的“天人合一”的思想。由此可见，在中国古人看来，三、九、十二、三百六十等数，皆备天数以参事。

数词的神秘色彩在各个原始民族中都不乏其例，并且至今仍影响着人们。乌尼节夫（H. Usener）的《论三》一文详细介绍了许多原始民族以“三”为“多”的例证。这可追溯远古民族，最初可能仅识三数，所以三可作为“多”的代表。古代中国人以“五”为玄数，但印第安人却以“四”为玄数。“几乎在一切红种印第安人部族那里，四及其倍数都具有神秘的意义，因为他们谈及东南西北四方及其从这四方吹来的风”。所以“所有神都是四个一组地出现，他们全都按四个方位排列，并被涂上每个方位所固有的颜色，这里可见到四个熊神、四个豪猪、四个松鼠、四个身材高大的女神、四个年轻的圣徒、四只闪电鸟，等等”。

从荷马的史诗里，人们可发现古希腊军中丧礼为12天；奥德赛发12箭射穿12斧柄孔，这是偶然的巧合吗？南美土人在瓶塞上插9根针捉鬼；英国女子用9粒黄豆的豆夹求爱；美国男子于半夜绕教堂3圈，据说可幻见未来的配偶；日本人做了噩梦，要念咒文7遍，再向东往复7次吸气，而向西吐气，即可免灾。这里的数词“3”、“7”、“9”、“12”，同中国古代玄数一样带有神秘性，而在这神秘色彩中，显然也包含语言迷信的成分。

古希腊著名的毕达哥拉斯派有一句名言，即“一切都是数”。凡现存事物都可在最后归结为数的关系。他们甚至认为，每个数字都有神秘含义：“1”是至高无上，“2”意味爱情，“3”是等量齐观，“6”是非凡的，“7”是最神圣的，因为每周有7天，天上有7大行星，地球上有7块大陆。

除了文字形体崇拜、数字崇拜外，对语言的具体崇拜还有一种表现，就是语音崇拜。前面讲到的谐音，其实就是一种典型的语音崇拜，因此这里不再举例。

二、语言伦理

语言和伦理的关系，表现在两个方面。首先，语言体系的形成过程贯穿着道德意识的影响，伦理作为人际关系的法则、秩序，它必然体现在语言结构体系中。因此，语言符号中那些代表社会角色的语词，实际上是伦理角色的符号形态。如“父亲”、“母亲”、“儿子”等，都是社会伦理体系中的特定代码。其次，人际之间的伦理关系也体现在言语行为方面。言语交际中，除话语信息会打上交际双方伦理关系的烙印外，言语方式、方法以及语气、态度、语速等，也会受交际双方伦理关系的制约。父子之间、官民之间、夫妻之间等，都有相应的言语规范。

中国古代汉民族的言语道德准则，可以概括为四个方面：言礼、言仁、言忠、言信。

至圣、儒家学派奠基者孔子就主张言语要合乎“礼”。他说：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”“非礼勿言”，就是不合乎“礼”的话不要说。在当时的道德框架中，所谓言语要合乎“礼”，主要是指要“正名”，即要维护那些表示名分的词语的固有含义，也就是要求人们在用词造句时应合乎“君君、臣臣、父父、子子”的礼制，合乎“名分”，做到“名正言顺”。《韩诗外传》卷五有“正假马之名，而君臣之义定矣”的说法，讲的就是一个典型的“正名”的例子。“孔子侍坐于季孙，季孙之宰通曰：‘君使人假马，其与之乎？’孔子曰：‘吾闻君取于臣谓也取，不曰假。’季孙悟，告宰通曰：‘今以往，君有取谓之取，无曰假。’”“假”就是“借”。根据周礼，臣的一

切为国君所有，国君向臣子要东西，不存在借不借的问题，是必须给，所以不能说“假”（借），而应说取，否则就“名不正”、“言不顺”了。另外，如天子的配偶只能叫“后”，诸侯的配偶只能叫“夫人”，大夫的配偶只能叫“孺人”，士的配偶只能称“妇人”，百姓（庶人）的配偶只能叫“妻”，也是“正名”的一个例子。

当然“正名”不光是一个角色名分问题，也包括具体角色在特定言语环境中的言语行为规范。《论语·乡党》中载：“孔子于乡党，恂恂如也，似不能言者。其在宗庙朝廷，便便言，唯谨尔。”“朝，与下大夫言，侃侃如也；与上大夫言，訚訚如也。”

古人认为，“言谈者，仁之文也”。言语的内容要体现“仁”，言语行为的质量要以“仁”为标准进行评价。言语行为要合乎“仁”，具体来说，就是要“慎言”、“谨言”，不要“巧言”、“伪言”等。《论语》中说，“巧言乱德”、“巧言令色，鲜矣仁”。

古人认为，“言忠”是治国之道的一个重要方面。“言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣。”（《论语·卫灵公》）同时，“言忠”也是人立身之道，被视作道德修养之一。

孔子说：“言而无信，不知其可也。”《论语·为政》）这种道德理想，贯穿于中国古代社会生活的各个方面，包括言语生活。“言信”包括：①言语行为要以“信”为基础，“修辞立其诚”，言语行为要建立在诚心诚意的基础上。②言语行为要忠于客观事实。说话要有根据，要符合实际情况。所谓“君子以言有物而行有恒”，“言信而有征”。③要言行一致。古人所说的言行一致实际包括了两方面的含义：一是言语内容要可行。《国语·晋语》中说：“言，身之文也，言文而发之，合而后行，离则有衅。”二是要说到做到。孔子说：“君子名之必可言也，言之必可行也。”

中国古代汉族的言语道德思想奠定了汉民族言语道德规范的基础，对中华民族言语道德的发展和完善起了重要作用。当今汉民族的言语道德体系中，仍然闪烁着中国古代言语道德的灿烂光辉。

思考题

1. 你认为制度文化应包括哪些内容？民俗是一种制度文化吗？
2. 如何理解语言民俗这个概念？
3. 语言的哪些方面能够反映各种制度文化的踪迹？请举例说明。
4. 从你所熟悉的语言中寻找反映习俗惯制的语汇例证，并具体说明它们之间的关系。

5. 从你所熟悉的语言中寻找反映习俗惯制的语用例证，并具体说明它们之间的关系。

6. 如何从制度文化的角度去理解言语禁忌、语言崇拜、语言伦理？

参考文献

[德] 威廉·冯·洪堡特著，姚小平译：《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》，商务印书馆，1999。

[美] 爱德华·萨丕尔著，陆卓元译：《语言论》，商务印书馆，1985。

陈汝东：《语言伦理学》，北京大学出版社，2001。

丁声树等：《现代汉语语法讲话》，商务印书馆，1961。

高一虹：《语言文化差异的认识与超越》，外语教学与研究出版社，2000。

郭锦桴：《汉语与中国传统文化》，中国人民大学出版社，1993。

胡裕树、张斌：《汉语语序研究中的几个问题》，载《汉语语法研究》，商务印书馆，1989。

吕叔湘：《中国文法要略》，商务印书馆，1982。

马学良等：《彝族文化史》，上海人民出版社，1989。

曲彦斌：《中国民俗语言学》，上海文艺出版社，1996。

史有为：《现代汉语语法：展望新世纪的研究》，载《汉语学习》2000 年第 6 期、2001 年第 1 期。

宋兆麟：《纳西族的刻画符号》，载《化石》1981 年第 4 期。

王艾录、司富珍：《语言理据研究》，中国社会科学出版社，2002。

王力：《汉语语法纲要》，上海教育出版社，1982。

王力：《诗词格律》，中华书局，1977。

王渝光等：《汉傣语言文化论》，云南教育出版社，1997。

王作新：《语言民俗》，湖北教育出版社，2001。

伍铁平：《论语言中所反映的价值形态的演变——比较辞源四探》，载《解放军外语学院报》，1992 年第 2 期。

杨伯峻：《文言文法》，中华书局，1963。

杨联陞著，彭刚、程钢译：《中国制度史研究》，江苏人民出版社，1998。

杨琳：《汉语词汇与华夏文化》，语文出版社，1996。

张公瑾：《文化语言学发凡》，云南大学出版社，1998。

第十章

语言与精神文化史

第一节　语言与非物质文化

一、关于非物质文化

语言是一种文化现象。

文化从总体上说，是一个多层次的、多元的、多类型的结构体系。不管文化包容的内容有多么复杂，都可以归结为物质文化、制度文化、精神文化等几个层面。文化有具体性，任何民族的文化都是对特定环境的适应能力及其适应成果的总和。因此，各民族文化在起源上是多元的，于是在类型上也存在差异。但每一个民族的文化，内部各要素经过长期的磨合和协调，在整体上就能做到互相适应，互相契合，形成一种整体平衡。这是文化的特性。

语言是文化的一个组成部分，是一种自成体系的特殊文化。它既与其他文化形式保持整体的和谐性，它又是其他文化成果的凝聚体。一个民族的所有文化成果，几乎在语言中都得到较为充分的反映。因此，通过语言研究文化，就成为文化研究的一个重要方面。

现在，我们要讨论的是语言与非物质文化的关系。首先我们要明确非物质文化的概念。

前人既然把文化分成物质文化、制度文化、精神文化等层次，那么，按此逻辑演绎，我们就可以认为“物质文化”之外的其他所有文化形式，就都是非物质文化了。其实不然。“非物质文化”是一个新的术语，它有其特定的含义。按照1998年10月联合国教科文组织执行局第155届会议有关该问题的报告附件所说，“口头和非物质遗产一词的定义是指‘来自某一文化社区的全部创作，这些创作以传统为依据，由某一群体或一些个体所表达并被认为是符合

社区期望的作为其文化和社会特性的表达形式；其准则和价值通过模仿或其他方式口头相传。它的形式包括：语言、文学、音乐、舞蹈、游戏、神话、礼仪、习惯、手工艺、建筑术及其他艺术。'除了这些例子以外，还将考虑传播与信息的传统形式。"这段话的原文没有见到，译文有点绕口，但意思是明确的。

该组织2002年7月26日关于保护非物质文化遗产国际公约第一稿在总则第2条（术语的使用）中又是这样规定的：

"（1）在本公约中，'非物质文化遗产'指被群体和个人视为其非物质文化遗产的各种实践和表现形式（包括必要的知识、技能工具、实物、工艺品和场地），而且须与普遍接受的人权、平等、可持续性及文化群体之间相互尊重等原则相一致，各群体为适应其生存环境和历史条件不断使这种非物质文化遗产得到创新，同时使自己具有一种历史感和认同感，从而促进了文化多样性和人类的创造力。

（2）按上述第1段的定义，'非物质文化遗产'包括：

a. 各种形式的口头表达；

b. 表演艺术；

c. 社会风俗、礼仪、节庆；

d. 有关自然界的知识和实践。

（3）'保护'指采取措施，确保非物质文化遗产的生命力，包括这种遗产的确认、立档、保护、弘扬、传承和复兴。"

根据以上两个文件的规定及文件中有关附件的表述，非物质文化的特点可概括为以下5点：

（1）传统性。指"这些创作以传统为依据"，"使自己具有一种历史感"，"是具有特殊价值的民间和传统文化表现形式"，"取决于按传统方式进行"，"具有作为一种活的文化传统之惟一见证的价值"。故是一种历史遗产。附件4"宗旨"b条指出："这种遗产是各国人民集体记忆的保管者，只有它能够确保文化特性永存。"

（2）口头性。首先指"各种形式的口头表述"。附件4"宗旨"d条规定：其准则和价值通过模仿或其他方式口头相传。上述第155届会议"总干事关于选择应由教科文组织宣布为人类口头和非物质遗产代表作的文化场所或文化表现形式的具体标准的报告"引言中又指出："口头遗产和非物质遗产是不可分的"，"口头遗产因其多样性和跨文化性而具有普遍价值"。

（3）民间性，也指社区性。在附件1联合国教科文组织《保护民间创作建议案》中对民间创作或传统的民间文化的定义是指"来自某一文化社区的全部创作"。其所包括的内容也是：语言、文学、音乐、舞蹈、游戏、神话、

礼仪、习惯、手工艺、建筑术及其他艺术。与非物质文化的内容完全相同。而且该文件还指出“尤其是不属于主要文化的那些文化”，即指非主流文化。

（4）濒危性。附件1指出：“承认民间创作之传统形式的极端不稳定性，特别是口头传说之诸方面的不稳定性，以及这些方面有可能消失的危险，强调必须承认民间创作在各国所起的作用及其而对多种因素的危险，认为各国政府在保护民间创作方面应起决定性作用，并应尽快采取行动。”附件4之6“标准”的第6条提到评审委员会应考虑的标准之一是：“其是否因缺乏保护和保存手段、或因迅速变革的进程、或因城市化、或因文化适应而有消失的危险。”

（5）可持续性。指其保护和延续发展的必要性。保护措施是“确保非物质文化遗产的生命力”，即“各群体为适应其生存环境和历史条件不断使这种非物质文化遗产得到创新”。这是要创造可持续发展的可能性。

有了以上的认识，我们就可以进而讨论语言以及语言与非物质文化的关系了。

二、语言与非物质文化的关系

总的来说，语言与非物质文化的关系主要体现在两个方面。首先，语言是人类创造、习得、传承的一种非物质文化现象。它是非物质文化遗产的主要内容之一，是非物质文化的构成部分。其次，语言又是其他非物质文化形式的主要载体，是其他部分文化的生存依托。所以，语言与非物质文化有最为密切的关系。

首先，语言是以民间口头的形式从历史上传承下来的，在不利的条件下，又是容易消失的。为使作为人类的文化财富的语言不致消亡，我们要采取措施加以保护，这就是要使语言有可能持续发展。从语言演化的历史来看，自古至今语言的数量是不断减少的。我国现有100多种语言，使用人口在10万以上的只有30种，而使用人口在5000以下的有23种，使用人口很少，如云南麻栗坡县彝族使用的普标语，使用人口只有50来人；四川康定、九龙、石棉等县藏族使用的木雅语，仅1500人，而且分两个方言，互相间差别很大；西藏察隅县登人使用的格曼登语使用者仅200人，该县的达让登语仅700人；四川阿坝州的一种业隆话，使用人口仅450人；云南怒族使用的怒苏语仅8000人；现在使用畲语的人已只有1000多人。这些语言都面临着消亡的危险，因此，我国濒危语言保护的任务是非常繁重的。

一种语言代表一种文化。一种语言的消亡也意味着一种文化的消失。语言与其他文化现象一样，是在人们适应环境的过程中逐渐形成、发展、完善的。

语言中积淀着一个民族繁衍生息的历史，凝聚着一个民族历代智慧创造的成果，保存着一个民族对特定自然环境和人文环境的特有的认识和思考方式，是人类文明进化的成果。而且，一种语言的特殊结构，就是一种编制世界图景的特殊方式，它在人类的认识史上都有过贡献。一种有数千年历史的语言，哪怕它如今已萎缩到濒临消亡的境地，它依然是人类智慧的源泉之一，是可资借鉴的认识方式和思考方式的参照系。因此，抢救濒危语言是保护非物质文化遗产的重要内容之一。

其次，语言是其他非物质文化形式的主要载体。

“国际公约”所指的“非物质文化”包括的内容，第一项就是“各种形式的口头表述”。所谓“口头表述”也就是“语言表述”。高尔基讲语言是文学的第一要素，广而言之，所有口头表述的文学艺术形式也都是以语言为第一要素。所有口述形式的文化，都是依赖语言而存在的。所有的民歌、民谣、史诗、叙事诗、原始宗教的祭词，更是以语言为基本因素构成的。

表演艺术的传承主要是形体动作的传承，但各种表演艺术在绝大多数情况下总是伴随着唱词和对白。有了语言的参与，表演艺术才有情节，有故事。有的表演艺术如舞蹈的确不使用语言，但形体动作的传承依然离不开语言的解说。至于民俗、礼仪和节庆活动，首先是其中有不少语言活动；其次是依靠语言来传承；第三是依靠语言来传播；最后还要靠语言弘扬和发展。

“有关自然界的知识和实践”也离不开语言，因为有关自然界的知识和实践首先凝聚在语言之中。我们知道，文化的发展都以已有的文化成果为起点，但从根本上说，它还是以巩固在语言信息中的文化成果为起点。有了语言的传承，才有知识的传承，才有实践经验的传承，也才谈得上文化的传承。

总之，民族语言是民族文化中最基础最核心的部分。一个民族的文化成就只能通过本族语来积累，一个民族的文化创新也主要由本族语来完成。一个民族文化的兴亡与本族语言的盛衰是直接相关的。所以，非物质文化的保护、传承是离不开语言的。

三、关于非物质文化遗产的保护

在抢救、保护、弘扬非物质文化遗产工作中，语言首当其冲。

首先是对语言本身的保护工作。对待面临母语危机的语言，有一个抢救、保护的任务。抢救有多种方式，语言学家要进行调查、记录、录音、录像，并对语言结构进行分析研究，整理成资料集、研究文集。这是过去延续下来的传统作法。另一方面，要进行保护，保护指挽救其危急状态，保护活态语言。这个工作极为艰难。在当前经济全球化的形势下，语言求同趋势压倒一切。濒危

语言的使用者为了升学、求职、就业、求得个人发展，都愿意学习使用功率高的语言，而摒弃自己使用功率低的母语。一个国家、一个地区，为了求得本国、本地区与世界接轨，也需要自己的居民学习、掌握世界通用的语言。在这种形势下要求得濒危语言的保存和发展，就需要政府机构与语言学家通力合作。语言学家解决语言传承的技术问题，如教材的编写，传媒手段的设计和启动，提高双语教学的效率，激发群众对自己民族文化（或社区文化）重要性的认识；政府机构则在教学体制的改革，教育资金的投人，传媒工具和人员编制的保证等方面作出有效的决策，并对本民族语言工作者的工作作合理的安排，以使民族文化的保护和弘扬与当地现代化进程同步发展。这个工作的难度是很大的，但世界上也不乏可资借鉴的经验和教训。如英国的威尔士语处在英语的包围之中，在急剧衰落的危急情况下经过努力而得以复兴。希伯来语在消亡之后，由于特殊的政治形势而又恢复了生机。还有现在生活在中亚的10多万东干人，一百多年来在异族语言的包围之中，依然保持着自己的语言，而且创造了文字，有了自己的报纸、作家和诗人。这些都是成功的经验。美国的印第安人保留地则是应该汲取的教训，他们没有激发本民族、本社区人民保护自己文化的自觉性，而是像保护濒危动物那样由外界力量去保护印第安人的语言。这种以救世主的心态去办有关人类文化的事情，是一定不会成功的。

在抢救、保护、弘扬非物质文化遗产工作中，语言是最主要的工具。

作为非物质文化的主要载体，语言有很多表现形式。民歌、民谣、民间故事、口传的史诗、叙事诗以及原始宗教的祭词等，都是由语言构建而成的。正是这些民间文化形式，体现出一种语言的深邃博大之处。语言的结构之微妙，词语之精巧，比喻之确切，逻辑之精密，表达风格和文化气质之特点，等等，都是由这些文化形式体现出来的。这就是语言的文化价值之所在。因此，要研究这些非物质文化遗产，首先要研究语言。

以往的语言学家多只注意研究语言本体。历史语言学家研究语言各种要素的变化历史,探索现存语言的亲属关系,追溯它们的原始母语及其分化演变的状况。结构主义语言学家研究语言的系统和语言各要素之间的关系,确定这些要素分布和区别的规律。他们都把语言孤立起来,把语言与其他文化现象割裂开来。这样就不能揭示语言的文化性质和文化价值。以这样的思想为指导，就很难通过语言来研究非物质文化现象。文化语言学把语言研究与文化研究结合起来，为通过语言研究非物质文化打开了一条通道。

从语言研究非物质文化，不限于它的词汇，还涉及语言的各种构件，如语音、语法、语言的整体风格和气质。我们常说壮侗语族各民族的歌谣有如行云流水，微波荡漾，多含清新纤丽气质；藏缅语族各民族的歌谣有如松风月韵，波澜跌宕，更多深沉委婉气质。这些歌谣气质的差异，是由语音、语法、词汇

和语言的整体风格构成的。要深入分析语言各要素，才能解释民间口头民间文学的韵味和特点。而有了这些民间文化形式，才能体现出一种语言的深邃博大之处。

语言不仅是一种文化成果，又是一种文化能力。它不仅是一个现成的文化宝库，还是一种能够再生的、能够发展的、能够进行推演和创新的能力。非物质文化要保护，要复兴，就要加强、提高语言的文化功能。从而使非物质文化保留更多本民族、本地区的原汁原味。

用语言来记录非物质文化的成果，就离不开一定的文字形式。我国少数民族在历史上创造过不少文字，新中国建立后国家又为不少没有文字的民族创造过新的文字。用文字形式把各民族非物质文化的成果记录下来，既保护了非物质文化，又推广了本民族文字的使用面，提高了本民族文字的使用价值，从而更进一步推进本民族文化的发展。

我国少数民族在历史上创造的文字，有不少已在历史的烟尘中消失了。如古代在我国西北地区使用的佉卢文、焉耆—龟兹（吐火罗文）、粟特文，北方地区的西夏文、契丹文、女真文等，现在只作为一种“集体记忆”的记录，成为民族古文字学家解读、研究对象，其活态形式已不复存在。目前不少民族还保留其活态的传统文字，但它们正面临严重的濒危局面，如云贵高原的纳西族东巴文、哥巴文，水族的水书，傣族的傣绷文金平傣文，新疆的锡伯文、塔塔尔文，还有广西京族的字喃等，现在使用者已寥寥无几。把这些民族文字列入非物质文化的范围进行抢救和保护，也是当务之急。

总之，保护非物质文化遗产工作的提出和推广，将挽救许多有价值的文化财富。它将使我国多民族的文化更加丰富多彩，也将使未来的世界更加充满生机。

最后，我们又回到“非物质文化”的概念上来。应该说，“非物质文化”是一个实用概念，而不是科学概念，它是联合国教科文组织根据客观存在的一些濒临消亡的文化现象而提出的。在联合国教科文组织确定的这个概念中，该包括“工具、实物、工艺品和场地”，这些对象本来完全是物质性的，将它们列入非物质文化之列，只是因为它们往往是非物质文化的物质遗存形式，保护“非物质文化”也就要保护它们的物质遗存形式。这是客观的需要，也是任务的要求，而且在确定非物质文化代表性保护点的时候便于操作。因此，“非物质文化遗产”是一个特定的概念，它有特殊的内涵，我们也就要根据这些特定的内涵进行操作，从而使非物质文化遗产得到更好的保护。

第二节　精神文化史在语言中的体现

一、精神文化

精神文化作为人类的观念形态，是人类精神生产的全部成果，是对客观世界的反映。它与物质文化、制度文化共同组成人类的全部文化，是文化的一个重要组成部分。哲学、科学、伦理、道德、教育、法律、风俗习惯、宗教、文学和艺术等，均属于精神文化的范畴。

精神文化的各种构成要素虽然在某些程度上是独立的，属于不同的学科或不同学科的研究对象，但它们也存在着一些共同的特性。这些共同特性主要表现在以下几个方面。

第一，继承性与变异性。

文化是一种历史现象，属于一定的社会历史范畴。每一个社会都有与其相适应的精神文化。所有的文化都是发展的，而这种发展又是在继承的基础上的发展。因此，继承是发展的前提，没有继承也就很难有发展。继承性构成一个民族的文化传统。中华民族的文化传统就是在几千年的继承中不断发展而形成的；没有继承就不可能形成中华民族的文化传统。

一个民族在发展过程中，文化传统也是会不断变化、不断丰富的，但完全摆脱传统是不可能的。比如，汉字是汉族的传统文化形式之一，汉字在历史上经过甲骨文、金文、篆书、隶书、楷书几个阶段，建国之后又有汉字简化。这些都是在原来的基础上的发展与进步，没有摆脱自己的历史传统。同样，一百多年来，中国传统文化不断受到西方文化的影响，其结果是油画没有取代国画，中医仍然有着广阔的市场。至于像民族意识、宗教意识、乡土观念等这些深层意识中的东西，更体现了文化的历史继承性。所以，精神文化一旦定型之后，就构成人们的思维定势和行为导向。在这种定势和导向的作用下，人们会力求按照自己的世界观去认识和改造世界。

但是，文化不只是一味地继承过去的传统，而是在继承的基础上不断发展的，具有变异性，即创新发展。继承性和变异性是文化发展过程的两个方面，二者互为前提，辩证统一。继承性是文化发展的基础，没有继承，文化发展就成了无源之水。变异性是文化发展的动力，没有变异，文化发展就会停滞不前。

决定文化变异的有两个因素：一个是内部作用，一个是外来影响。精神文化的各构成要素在社会发展的漫长历史过程中不是一成不变的。科学随着社会的发展、人类认识的不断提高，其内容将不断完善和丰富；历史上也曾有过不

少民族因受到外来宗教的影响而改奉外来宗教的事件发生；随着社会主义建设的发展，到了共产主义社会，宗教将走向消亡。

人类的文化是不断积累、继承和发展起来的，以至于今天形成了如此丰富多彩的文化类型、文化系统和文化内容。继承性是文化发展的基础。同时，文化的继承又为文化的变异发展提供了广阔的领域，为人类文化的创新提供了坚实的土壤和条件。人类文化就是在继承与变异中不断发展起来的。由此可见，在社会文化活动中，片面地只强调一面，会对文化发展带来不利。

第二，世界性与民族性。

文化是人类的创造物。从本质上来看，它是为人类的生存服务的，是人类对特定环境的适应能力及其适应成果的总和。因此，从文化的本质特性上来看，文化具有世界性。这种特性不因种族、民族、地域、阶级、时代而有区别。文化是全人类所共同拥有的财富。另一方面，尽管文化在创造的初期是由一个民族或氏族、部落所创造的，往往带有明显的民族性，例如图腾文化，许多民族在自己的发展过程中创造了各种各样的崇拜形式。但文化在独立发展的过程中，还存在着传播、融合、冲突等其他许多不同的发展形式。通过互相学习和传播，原来为某一民族所独有的精神文化，又可能成为其他民族文化的一个重要组成部分，成为某些民族甚至全人类的共同财富。例如佛教、基督教、伊斯兰教这三大世界性宗教，它们最初孕育、诞生于特定的民族和国家，但却很快就超出其国界，对许多国家和地区的群众产生了强大的影响，成为有世界影响的宗教。再如阿拉伯数字，经由古印度人创造之后，经过阿拉伯人而传到世界的不同地方，成为人类的共同财富。

文化是由不同的种族、不同的民族在不同的历史时期和不同的自然环境下所创造的。不同的民族文化具有民族的差异性。汉民族以农业为主，从而形成了“田园文化”；印度民族身处森林的包围之中，于是形成了“森林文化”；西欧民族以海洋为自然生存环境，交通发达，城市繁荣，自然也就形成了“商业文化”。同样，汉民族的道教、印度民族的佛教、西欧民族的基督教，明显属于不同的文化类型，带有很强的民族性。

从文化传播的角度来看，越是上溯到原始时期，由于当时交通的不便，文化交流缓慢，因此文化存在的范围也就越小，所使用的人也就越少。这是因为文化从创造到传播到更广的地区，为更多的人或民族所接受，总要有一个过程，而越是原始时代，学习文化和传播文化的方式和速度越是受到限制，从而形成不同的文化。随着社会和科学技术的不断发展，世界变得越来越小，“地球村”已来越明显，世界各国人民的距离越来越近。在此条件下，民族间的文化影响、冲突、融合也越来越多，越来越快。但是，文化的世界性与民族性永远是相辅相成、辩证统一的。文化的世界性存在于民族性之中，没有各民族

的文化，也就没有世界文化和人类文化；文化的民族性是世界性的表现，不同的民族文化使世界文化和人类文化变得丰富多彩。一部人类文明史，首先是各民族的文明史。

第三，时代性与连贯性。

在文化的存在中，文化创造的时代性是非常明显的。每一个时代都有自己的文化，每一个时代都有与之相关的文化创造。人类文化的进步可以以文化创造划分出石器时代、青铜器时代、铁器时代、蒸汽机时代、电子计算机时代、信息时代等，表现出人类文化不断进步的历程。

从时间上看，任何一种文化形态都是动态的，都经历了一个历史的发展过程。民族文化的形成也是一个动态发展的过程，后一个时期的文化是对前一个时期文化的过滤、继承和积淀，源于前一个时期、但又不同于前一个时期，在继承中有变异创新，从而形成为一种新的文化。新的文化产生之后还有更新的文化产生，文化带着自身的时代性向前发展。

在阶级社会中，民族的精神文化常常具有深刻的阶级性。一定的文化是一定社会的政治和经济在观念形态上的反映。每个时代，一定阶级、阶层的人们的思想意识总是在精神文化的各领域中表现出来。但阶级性不是绝对的。原始社会没有阶级，但原始社会同样有自己的原始社会文化。现代许多文化内容特别是自然科学和技术也明显地超越了阶级的界限而成为时代的产物，成为全人类所共有的财富。这是从历史的角度来看文化的阶级性。另一方面，若从文化的内容上来看，语言和文字等内容，具有全民族或全人类的性质；艺术、宗教、道德、习俗等精神文化内容，在大部分情况下没有阶级性，但有时也会在阶级社会中为不同的阶级服务。

第四，世界性与地域性。

文化不仅有时代性，还具有地域性。任何一种民族文化都是该民族对特定的地域环境的适应。不同的民族、不同的人种在智能和体能上不存在多大的差别，但自然环境却是千差万别的。因此，地域环境不仅影响不同民族社会发展的道路，而且也铸造着各个民族文化的特点。世界上有许多说英语的民族，他们彼此具有地理上的隔离，因而形成了不同的民族文化。所以，尽管英美两国民族都有着盎格鲁·萨克逊文化这种共同的文化遗产，但地域隔离使英国文化和美国文化产生了差异。

二、语言与精神文化

精神文化作为观念形态的东西，离不开人类的语言。语言是精神文化的基础。因为观念形态是客观事物在人们头脑中的反映，而语言则是人类社会最重

要的交际工具和思维工具，人们必然把认识世界的成果通过语言巩固保存下来，并通过语言代代相传下去或向他人传播开去。

语言的本质是具有社会性。语言发展的历史说明，语言是随着人类社会的产生而产生的，随着社会的发展而发展的。社会不能没有语言。没有语言，人就不能组成社会，不能协调活动，不能进行生产劳动；没有语言，人也不能思维，不能巩固、传授经验和知识。语言与社会是互相依存的。语言永远无法脱离人类社会而独立存在，没有社会就没有语言，没有语言也不成其为社会。语言和人类正是在社会性这一点上统一起来的。语言的社会性是讨论语言与文化的一个前提。承认语言的社会性，实际上就是承认语言是一种文化现象。

语言虽然是一种精神文化现象，但它又不同于其他的精神文化现象，因为它不属于上层建筑，没有阶级性。

语言既是思维和社会意识发生和发展的产物，又是实现、巩固和传达思维和意识及其成果的手段，语言使思维和意识物质化。从这个意义上讲，语言是客观物质世界和主观精神世界的中介。语言的内容几乎包括了思维和意识的一切方面。由于这种中介性，语言便与思维和意识处于密不可分的状态，但语言作为思维的要素并不等于思维，加上思维与意识的发生和发展受到社会实践的限制和影响，因此语言与思维和意识的关系不能是映像的关系，而是一种折射的关系。思维与意识的语言形式只能是一种文化形式。尽管语言形式随着社会的发展而不断发展，由于认识的局限性和社会的制约性，语言中不仅包含了当代的文化内容，同时也包含了历史的文化积淀。一种语言中名词有“性”范畴，而另一种语言中动词有“方向”范畴，它们往往与现实的“性别”和“方向”并无完全对等的关系，它们显然是一个民族历史的社会意识在语言中所遗留下来的文化积淀。

语言作为思维和意识的折射和文化形式，同样体现在语言的作用过程中。由于语言的内容几乎包含了全部文化的内容，语言表达的信息自然包含全部文化的信息，无论这些文化信息是主要表达的信息，还是与其他信息迭现的附属信息。就语言的发送即语言的编码或组织、选择来说，语言禁忌、尊卑称谓、语体风格等，甚至包括知识、修养都与文化紧密相连，受到文化的制约。就语言的接受即语言的解码或理解来说，同样要尊重上述的文化规约，否则双方就无法理解，交际就会中断。可见，共同的文化背景是交际双方必备的前提，也是语言交际不可或缺的重要因素。在语言交际中，违背了文化的规约也就是违背了语言的规约，轻者，造成信息误导，发生误会；重者，成为无效信息，导致交际失败。

语言既是精神文化，也是整个文化结构形成的基础。语言不仅作为人类一切精神活动的凝聚体，使得文化得以产生和发展，而且又把文化凝固在自己的

系统之内，实现了文化的符号化，使得文化得以传播和交流。当然，语言不是文化惟一的载体，也不是文化惟一的传播手段，但语言作为文化的符号化载体，是文化最直接、最准确、最全面的传播手段，几乎可以说是文化的整体传播手段，没有一种其他的文化形式，在文化的传播上能与语言相比。

语言是一种文化现象，但却不能说文化就是语言。因为语言系统只不过是文化大系统中的一个子系统。也就是说，文化不等于语言，文化大于语言。然而这一种包容关系只是语言与文化之间的复杂关系的一个方面。从符合学的角度看，语言以外的符号，如电码、手势、图形、交通信号等也能表达某种意义，但人类的经验和行为主要是由语言符号的意义来体现的。换言之，文化大系统不可能独立存在于语言系统之外，反之亦然。这种相互依存的关系，颇似形式与内容的相互作用，但与上述提到的包容关系显然是矛盾的。因为从哲学上讲，如果把文化视为内容，语言视为形式，则内容不可能包容形式。由此可见，语言与文化的关系不能简单地归结为形式与内容之间的相互作用。一方面，语言系统本身是构成文化大系统的要素之一，另一方面，文化大系统的其他要素都必须由语言来传达，从而得到演进发达。换言之，作为文化的一部分的语言和作为文化传播媒介的语言这种双重性质确定了语言与文化的不可分割性。

三、精神文化史在语言中的体现

语言与精神文化密切相关，主要表现在语言记录、体现、象征着文化。任何一种民族语言都充分地体现了该民族的文化，反之，任何一种精神文化都会在语言中留下痕迹。通过语言的研究，可以追溯一个民族的精神文化史。

罗常培在其《语言与文化》一书中，专门写有一章“从姓氏和别号看民族来源和宗教信仰”，其中论述到姓氏和别号反映宗教信仰的问题，就是利用语言材料追溯精神文化史的很好范例。

中国回族的姓固然有和汉人相同的张、王、刘、杨、李、周等普通姓；同时也有他们固有的回、哈、海、虎、喇、赛、黑、萨等纯回姓和马、麻、白、满、蓝、洪、丁、古等准回姓。纯回姓都以回族的谱系为基础，准回姓就有依据汉姓来的。因此，有时根据这些姓氏就可以推断他们是不是回族。若考证回族姓氏的渊源，就可以看出这些姓氏的来龙去脉。如萨姓是元朝萨都剌的后裔。萨都剌是 sa’ dullah 的对音，由阿拉伯语 sa'd “吉祥” 和 allah “上帝” 两词组合而成。丁姓是元朝丁鹤年的后裔。元戴良《九灵山房集》有《高士传》，为丁鹤年作，原文说：“鹤年西域人也。曾祖阿老丁，祖苦思丁，父职马禄丁，又有从兄吉雅谟丁。” “丁”是阿拉伯语 din 的对音，本义是“报

应”。凡宗教皆持因果报应之说，所以阿拉伯人称宗教为 din。阿老丁是 Alaud – Din 的对音，意为“宗教的尊荣”；苫思丁是 Shamsud – Din 的对音，意为“宗教的太阳”；职马禄丁是 Jamal – ud – Din 的对音，意为“宗教的完美”；吉雅谟丁是 Diyam – ud – Din 的对音，意为“宗教的典型”。

佛教产生于印度，但在其传入中国后，对中国传统文化乃至东方文化产生了深远的影响。这些影响在汉语中得到了充分的体现。

佛教文化博大精深，佛教语言琳琅满目，丰富多彩。丁福保在其《佛学辞典》中，收录了各种佛教文化词语 3 万余条，其中包括术语、名词、典故、人名、物名、仪式名称、比喻词、杂语、故事语等。

汉语的佛教文化词汇主要包含三个方面。

（1）佛教教义词汇。这是反映佛教的宗教信念、复杂的思想理论的语言层。如“四谛”来源于梵语 catuari ariyasatyani。“谛”意为“真实的真理”。“四谛”指“苦谛”、“集谛”、“灭谛”、“道谛”。此四种真理说明人生痛苦现象，造成人生痛苦的原因，指明解脱人生痛苦的理想境界以及达到理想境界的途径。佛教教义词汇还有很多术语，如涅槃、苦、因缘、八正道、禅定、六度、界、空、业、无常、色、相、无我、方便，等等。这些佛教教义的词汇被赋予各种佛教的信仰、思想、理论的深层意义。它们是佛教的基本观念的标志，成为汉语佛教文化词汇的核心。

（2）佛教制度及礼仪词汇。这些词汇主要包括佛教内部人际称呼、修行活动各种名称、佛事节日名称等，如“经师”、“地论师”等对经师的称呼；“比丘”、“比丘尼”、“住持”、“长老”等对教徒的称呼；“忏法”、“打七”、“浴佛法会”、“盂兰盆会”等日常修行及佛教节日名称。

（3）寺院殿堂及佛像词汇。佛教的寺院殿堂是供奉佛教和菩萨的地方，也是出家僧人修持、居住的地方。寺院殿堂体现佛教的信仰、偶像的崇拜，以及佛教文化艺术，具有宣扬佛教、教育教徒的多种社会功能。在这方面有各种寺院殿堂的专有名称，各种佛像的名称。如“天王殿”、“大雄宝殿”、“罗汉堂”等寺院殿堂名称；“金刚力士”、“四大天王”、“弥勒佛”、“十八罗汉”、“观世音”等佛像名称。

汉语佛教文化词汇可以分为三个层次：第一层是反映佛教教义及其理论的词汇，也是最内在的、深层的部分；第二层是反映佛教制度、仪轨的词汇，它与佛教内部严格的组织制度和戒律生活相联系，具有一定的内在性，但并不是深奥莫测，可以说是佛教词汇的中间层；第三层是反映佛教寺院及佛像的词汇，它与外界联系较紧密，不论是教徒或非教徒，对这部分词汇都有一定的了解，可以说，这是佛教词汇的最外层部分。

中国古代精神文化系统的特征是居于首位的伦理观念。因为作为文化心理

的伦理观念必须渗透到人们的认知活动和命名活动之中，所以先民的伦理观念及其特点在古汉语的词源结构中有着生动的反映。

在上古汉语中，“伦”的常用意义是指人与人的关系。对这一意义最有影响的阐释是《孟子·滕文公上》：“饱食暖衣逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教之人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信。”“人伦”是古代文化规定的做人的根本法则。那么，人与人的关系为什么要称为“伦”呢？段玉裁在《说文解字注》中认为，“伦”、“论”皆以“仑”会意，而“仑”本来有次第、条理的意思。刘师培在《小学发微补》中进一步指出：“仑”字本系静词，隐含分析、条理之义。上古之时，只有仑字。就言语而言，则加言而作论，就人事而言，则加人而作伦，……是论伦等字，皆系名词，实由仑字之义引申也。由此可见，“伦”与“仑”同音同源，由于“仑”有分析、条理、次序的意义，因而来源于它并以它为基础构成的新词“伦”，不仅有类、辈、次序、条理、顺从等意义，而且在人与人的关系这一意义中也隐含着次序、顺从的评价意义——这恰恰流露出中国古代伦理观念中所蕴涵的基本精神。仔细分析“伦”的词源结构，并参照西周以来社会所发生的剧烈变化，我们仿佛看到：中国古代的社会伦理观念开始挣脱宗教意识体系的牢笼而以直接地探讨人与人的关系的现实形式出现。但由于氏族社会的那种人与人之间的血缘亲属关系保存下来又直接与阶级、等级的关系结合在一起，因而“人伦”成为安排或理顺人与人的等级关系的规范，把每个人都固定在严密而复杂的方格里，使之承担规定的义务，致力群体的凝聚，牺牲个人的自由，从而使社会政治的秩序趋于稳定。

第三节　语言与宗教信仰

一、宗教信仰

在人类社会里，宗教是一种历史悠久、影响深广的精神文化。从原始社会到科学技术高度发达的今天，宗教一直渗透在各民族日常生活的各个领域。

宗教并不是人类与生俱来的，而是人类社会发展到一定阶段的历史产物。在原始社会早期，人类生产和生活的范围极为狭小，人的思维能力还不发达。这时，关于灵魂、鬼神、上帝的概念还没有形成。后来，随着人类征服自然能力的提高和思维能力的增强，人类开始对大自然的各种现象，如日月星辰的运转、四季的轮换、风雨雷电的出现等进行思索，特别是对于饥饿、寒冷、洪水、虫灾、疾病、死亡等威胁人类生存的种种现象，因不理解而产生了恐惧心理。客观存在的种种不可知现实使人们得出结论：这些自然现象是由某种无形

的巨大力量操纵着的，而且他们相信，这个力量是自然界中超脱人类和社会的最权威的主宰，于是人们便按照自己的思维能力创造出各种鬼神、上帝。

人类学从原始人身体结构和大脑思维能力的进化可以说明原始人产生宗教观念并进行宗教崇拜活动的可能性。但是，因为宗教是一种社会意识，而不是个人意识；宗教崇拜活动是一种集体性的社会现象，而不是个人自发进行的，所以宗教的产生必须有其社会基础：氏族制社会。

原始宗教开始产生于母系氏族公社时期。这个时期最重要的宗教形式有自然崇拜、图腾崇拜和灵物崇拜。

自然崇拜是对自然界中的某些与人类生活有关的自然物的一种信仰。它是原始社会早期最普遍的一种宗教形式。由于原始时代人们生存依赖的自然地理条件和生态环境的不同，自然崇拜的对象和形式可能不一样。例如山石、怪树，往往是山地居民崇拜的对象；大海，往往是沿海居民崇拜的主要对象；天、地、日、月，往往是原始时代人们共同的崇拜对象。而且，在不同的历史阶段，同一地区和同一氏族部落也常常改变其过去的选择，由对这种自然物的崇拜改变为对另一种自然物的崇拜。

图腾崇拜是氏族宗教的另一主要形式，在世界各原始民族中是一个相当普遍的现象。同一图腾崇拜的人们被认为来自同一祖先的后代，属于同一社会组织。例如，殖民前，澳大利亚土著民族的图腾崇拜比较发达。如狄耶里部落分为毡蛇、渡鸟、青蛙、家鼠、蝙蝠、甲虫、地鼠、青虫、狼犬、雨等氏族，这些氏族以各种名称的动物或自然物用作该部落各个氏族信仰的图腾。我国许多民族也曾有过图腾崇拜。历史文献记载的伏羲女娲的故事就是图腾崇拜的表现。

灵物崇拜也是原始宗教的表现形式之一。它是在自然崇拜的基础上发展起来的。灵物崇拜是指对某些物品的崇拜，相信这些物品有灵，能给人带来吉祥、战胜邪恶的力量。灵物种类很多，按属性主要分为三类：第一类是个人灵物，例如过去西双版纳傣族以野猪牙爪、獐牙、雷公斧为灵物，这些灵物有各自不同的作用。第二类是家庭灵物，例如我国永宁纳西族家里有供奉数支箭的习俗。这几支箭就是一种家庭灵物，作为驱逐邪恶、消除灾祸的“保护神”。第三类是氏族灵物，例如我国滇南的哈尼族在村寨门口都挂有木刀，他们认为，它可以保佑本氏族不受侵犯。

世界上不同种族和民族都有自己相应的原始宗教观念和崇拜活动，如我国属于母系氏族社会时期的仰韶文化墓葬，至今已发掘出两千余座，这些墓葬有如下特点：第一，氏族皆有公共墓地。氏族成员将同族死者埋葬在一起，让他们的鬼魂在冥世有一个共同栖息场所；第二，同一墓地的墓坑方向和尸骨头向大体一致，这可能与亡灵灵魂的去向有关；第三，儿童实行瓮棺葬，一般埋于

住房周围，不进入氏族公共墓地，这可能与儿童尚未成年有关；第四，葬式多为单人仰身直肢葬，也有同性多人合葬的，但没有男女配偶合葬；第五，对女性和老人实行厚葬，反映母系氏族社会妇女和长者享有较高的社会地位；第六，少数坟墓有实行屈肢葬、俯身葬、割肢葬和成人瓮棺葬的，此为处理凶死者的方式，反映当时人们的鬼魂观念里已经分化出正常鬼魂和凶邪鬼魂。这些都意味着母系氏族社会时期的原始人类已经发展出丰富多彩的灵魂观念，有了关于冥世生活的遐想以及亡灵影响现世生活的联想。

到了父系氏族社会时期，宗教的主要形式有鬼神崇拜和祖先崇拜（英雄崇拜）等。这时的宗教虽然未形成明确的教义和神学体系，但是已有内容较为丰富的神话传说，特别是关于部落来源的神话传说。

鬼神崇拜可分为多神崇拜和偶像崇拜。多神崇拜是一种崇拜众多神灵的宗教。人们相信命运是由人格化的善神和恶神主宰的，不同的神灵具有特定的职司。例如我国怒族信奉的鬼神有“宽赤”（山神）、“冻尼”（天地鬼）、“埋尼”（战鬼）、“尼主”（瘟疫鬼）和“楮腊”（冲犯鬼）等十多种。布朗族中信奉的鬼神多达80余种。偶像崇拜是将所信奉的鬼神按想像塑造其形象而加以崇拜。对于这种人格化的偶像，人们相信就是神灵本身。这一宗教形式虽然产生于父系氏族社会后期，但是直到封建社会才盛行。

祖先崇拜表现为将祖先的灵魂当做一种与子孙为善的神灵加以崇拜的一种部落宗教形式。人们相信，人死后仍继续过着一定的生活。由于祖先崇拜的对象与崇拜者有血缘关系，所以祖灵又常被转化为家庭的守护神而受到崇拜。我国云南西双版纳傣族有村寨守护神“丢拉曼”，相传“丢拉曼”就是建寨时有过贡献的家族祖先。

祖先崇拜的存在和发展有其社会和自然两方面的原因。社会原因是，原始时代的氏族社会是以血缘关系为纽带而组织起来的人类群体。在当时的条件下，任何个人均不能离开氏族群体而独立生存，氏族群体的存在是个人生存的条件。对血缘祖先的崇拜，既能加强整个氏族成员的认同感，又能把本氏族与其他氏族群体区别开来。自然原因是，原始人作为一种自然存在物，其基本人性就是关心和维持自身的存在。为此，必须要生产和生殖。生殖对于人类的意义无比重要。但原始人将生儿育女、传宗接代视为神秘，或归之于氏族的图腾，或追溯到某个女人与非人神物的感应与交合，或说成是女性的独特功劳等。

阶级社会出现以后，阶级压迫给人们带来较自然灾害更大的痛苦。当人们不理解人类不平等的社会根源时，便产生了命运由神、上帝安排的观念。同时，统治阶级也竭力支持和利用宗教，借以麻痹广大劳动人民的反抗和斗争的意志。另一方面，在阶级社会里，劳动人民由于传统信仰的思想束缚和历史局

限性，也常在宗教的虚幻世界中寻找精神上的慰藉，有时则利用宗教去团结和号召人民起来反抗统治者的压迫。

阶级社会的宗教与以前的宗教信仰不同，发生了本质的变化，其根本区别表现在以下两个方面：一方面是从多神崇拜转变为一神崇拜。至于阶级社会一神教产生的根源，恩格斯曾直截了当地指出："没有统一的君主就决不会出现统一的神，至于神的统一性不过是统一的东方专制君主的反映。"[①] 另一方面，阶级社会宗教开始有了宗教管理和主持活动的专职人员，如巫师、祭司、僧侣阶层等。

世界宗教的出现，是阶级社会宗教发展的新形态和新阶段。这时的人们信奉的主神已不仅是属于一个民族或几个民族的了，它被看作全世界、全人类的主宰。世界宗教的教义已顾及到各民族的共同意愿和理想，规戒一般比较适应不同民族的风尚和习惯。

世界宗教主要有三个特点：（1）神性和信众的普世性。佛教、基督教和伊斯兰教超越了血缘和国家的限制，在不同种族、不同肤色、不同语言和不同国度里找到了自己的信众。佛教的释迦牟尼、基督教的耶稣和伊斯兰教的穆罕默德都不再是原始创教者所属的特定种族和国家专有的神圣崇拜对象，他们的神性、功用和权能都具有超种族、超国家的普世性。（2）产生的创建性。世界性宗教的产生不是传统宗教的复制，而是对它的改革，在基本教义和宗教仪式上具有反对传统信仰及其利益的特征。它们是某个特殊个人按照自己的宗教信仰和宗教体验创建的新型宗教。（3）组织的独立性。佛教、基督教和伊斯兰教最初都是教主个人创建的宗教，其信奉者是一个一个地分别皈信入教的。他们在开始阶段必然是社会的少数，而且又独立于传统的信仰体制之外。为了在面对传统宗教信仰的敌视和反对时维持自己的生存，新宗教的信仰者有必要在共同信仰的基础上建立起自己的教会组织，以便共同表达自己的信仰，举行自己的宗教仪式，同时结成一种社会力量。

二、语言是宗教传播的媒介

早期人类崇拜祖先，崇拜动物，崇拜自然，也崇拜语言。伊斯兰教贝克塔希派认为：表现真主形象的是人的脸部，作为人的标记的是语言，而语言又是以阿拉伯文的28个字母来表达的，这些字母包含了关于真主、人类和永恒的一切神秘。宗教是靠着对语言的崇拜和利用得以形成和发展的。语言的象征性在宗教的传布和衍化中起着很大的作用。

---

① 《马克思恩格斯全集》第27卷，第65页。人民出版社，1965。

没有语言文字，宗教是无法建立起来的，而宗教一经建立，又对语言文字的使用规定了许多清规戒律，给语言蒙上了一层神秘虚幻的面纱。

任何一种宗教的传播和发展都离不开语言文字。语言文字是宗教传播的媒介。宗教的传播和发展，离不开语言文字的辅佐。每当一个宗教发生变革时，在语言问题上也会相应地发生变动。当然，宗教语言是一种经过改造加工的语言变体，笃信神灵的人在祈祷、颂赞及礼拜中会使用特殊的语调、词语或句法，用大量的类比、隐喻和寓言来表达自己对神灵的敬仰和崇拜。宗教语言能够有效地表达深厚的宗教感情，宣扬宗教道德，引发信教者团结互助。

三、宗教对语言的影响

世界上几乎所有的宗教，在创教或书写经卷的过程中，要么创造出一种新的语言，要么把其使用的本不起眼的方言或土语推广到其他地区，甚至普及到全世界。犹太教曾把阿拉姆语（Aramaic——闪族语系）和希伯来语（Hebrew），连同犹太语和西班牙系犹太语（Sephardi）一起，从巴勒斯坦推向世界许多地方。穆罕默德创立的伊斯兰教，不仅把《古兰经》，而且将阿拉伯半岛南部的阿拉伯语传播到欧洲、亚洲、非洲的广大地区，并对一些地方语言产生了不小的影响，诸如波斯语、印地语、土耳其语、马来语等都吸收了相当数量的阿拉伯语借词。印度佛教在其鼎盛时期也曾将乔答摩（Gautama——佛教创始人释迦牟尼的姓）的佛经及其梵文传入锡金、中国、日本等南亚、东亚和东南亚广大地区。

基督教建立在两种根基深厚的语言——希腊语和拉丁语之上，并将其作为传播教旨和教义的得力工具，正因为如此，这两种历史悠久的语言才存活至今。在历史上，征服者通常在消灭一切抵抗的过程中摧毁当地的语言，但日耳曼民族却只攻占了罗马帝国，却并没有扼杀掉希腊语和拉丁语。其原因是日耳曼异教徒在“上帝”的感化下反而信奉了基督教，并开始学习拉丁语。但是后来，随着基督教日益深入人心和广泛流传，语言上的传统贵族体系，即信教者只学拉丁语和希腊语，逐渐被打破，人们利用自己的地方语言信奉基督教，这就是该教得以在全世界各语言区扎根的重要原因。

在现今世界，人们之所以能熟悉亚洲、非洲、南北美洲以及太平洋地区许多语言，在很大程度上要归功于基督教传教士对当地语言和文字的研究。不少传教士每到一个社区或国家，便着手潜心研究当地的语言，创制当地语言的书面文字，并以此翻译《圣经》，供当地人使用。当然，这些语言工作不仅限于基督教。18 世纪印度教徒也曾帮助爪哇人出版了其第一部宗教文献。在亚洲和非洲的许多地区，伊斯兰教徒将《古兰经》译成当地各种语言，使这些地

区第一次有了自己的书面文字。

宗教对英语的影响源远流长。自公元597年罗马传教士圣·奥哥斯丁及其门徒登上英伦三岛后，基督教和拉丁文化便开始向英语渗透，继而随着宗教思想和信仰的普及和深入，英语的宗教色彩便越发浓厚。在英语中，拉丁词语大多与宗教设施、礼仪、圣职有关，不少流传至今，而且增添了新的词义。这些拉丁语外来词可分为两类：

（1）原宗教含义基本不变的，如：

temple 庙宇，教堂

altar 祭坛

monastery 修道院

mass 弥撒

sermon 布道，讲经

canon 教义

hell 地狱

atone 赎罪

nun 修女，尼姑

church 教堂

shrine 神舍

prayer 祈祷

preach 讲经

cassock 法衣，袈裟

heaven 上天，天堂

sin 罪过

pilgrim 朝圣

cross 圣十字架

（2）原宗教含义发生变化的，如：

dogma：原指教义、教理，现指武断的意见。

sect：原指宗教教派，现指任何宗教。

Bigot：原指对教义盲从的人，现指偏执或心地狭窄的人。

Convert：原指改信它教，现指一般地转换、转化等。

Disciple：原指耶稣信徒，现指追随者或崇拜者。

Dirge：原指安灵曲，现指挽歌或哀乐。

Confession：原指忏悔，现指承认、认错。

Relic：原指圣徒遗物，现泛指遗迹。

英语还吸收了来自其他宗教和其他语言的词语，如希腊语的 apostle（使

徒、传道者），monk（僧人、修道士），prophet（先知、代神发言者）；古代叙利亚语的 abbot（大修道院院长）；希伯来语的 cherub（圣经中有翼的天使）等。来自伊斯兰教和阿拉伯语的，如 mufti（伊斯兰教法典解说者），mosque（清真寺）等。源自印度教和梵文的词语有 Karma（佛教的因果报应、因缘），nirvana（涅槃、极乐世界）等。

第四节　语言与文学艺术

一、文学艺术

文学艺术是一种社会意识形态，是精神文化的重要组成部分。作为社会文化现象的文学和艺术起源于人类的社会劳动实践，它们是一定社会的各族文化生活的形象的反映。

关于文学的产生，鲁迅曾有精辟的论述："我们的祖先的原始人，原是连话也不会说的，为了共同劳作，必需发表意见，才渐渐的练出复杂的声音来，假如那时大家抬木头，都觉得吃力了，却想不到发表，其中有一个叫道'杭育杭育'，那么，这就是创作，……倘若用什么记号留存下来，这就是文学。"[①] 文学源于劳动生产，是人类征服并支配自然力意识的体现。我国最早的一部民歌诗集《诗经》中就记载了许多反映我国古代劳动人民劳动生活的情景。

任何一部文学作品都是特定的内容和特定的形式的统一，但是有些作品在内容和形式的统一特点上有近似之处，这是文学作品的风格问题。此外，还有些作品在反映现实、塑造形象等作品性质上和外表形态上也有相同之处，这是文学作品的种类和体裁问题。

一切文学作品的种类和体裁，都是在一定社会生活的发展中形成的。一般来说，在社会发展的较低阶段，文学的种类和体裁也较为简单。随着社会生活的发展而文学也日益发达，它的种类和体裁也就演变分化而复杂多样。由近代所调查的原始狩猎部落的生活史也可以看出，他们的文学主要是群众歌唱的很简单的诗歌，有的词句也很粗略，大致都结合着叙事因素和抒情因素，也就是还没有叙事诗与抒情诗之分。在进入奴隶社会时期，才有完全形态的叙事诗与抒情诗的产生。如在希腊，先是"史诗"非常发达，而后是抒情诗得以发展，到雅典的最盛时期，悲剧与喜剧相继繁荣。至于体裁方面，在欧洲中古以前，除了历史性的传记文学作品之外，一般文学多是诗体，不仅叙事诗和抒情诗是

---

① 《鲁迅全集》第6卷，第75页，人民文学出版社，1958。

诗体，戏剧文学也是诗体。其后由于工商业都市的发达，印刷术的发展，传播较为方便，才逐渐出现了散文体的小说和诗歌、口语体的话剧。从结构和篇幅方面来说，也大致是由比较简单的到更为复杂的，由篇幅短的到篇幅长的，如我国的古代戏曲由杂剧到传奇，古代小说由话本到章回小说。

文学史的事实还表明，在一定历史时期哪些种类和体裁特别发达，不同的民族是不一样的。在古希腊先后特别发达的是史诗和戏剧，而在我国这时期特别发达的是抒情诗。

各民族文学体裁的变化，有时也可能由于外国文学的影响，但最主要的决定因素还是本民族的实际生活和语言的发展。如我国的古代诗歌、楚汉辞赋、宋元散曲乃至明清的小说，主要就是决定于我国的实际生活和语言的发展，而和别的民族是全然不同的，但话剧、近代小说和自由诗等在我国的发生，就受到了外国文学的影响。

艺术同其他文化现象一样，是一定的社会生活在人们头脑中的反映。任何原始艺术都不外是表现人从劳动实践中得出的认识、情感和思想的一种形式。因此，艺术也是来源于人类的社会劳动实践。这可以从两处意义来理解：第一，人类创造艺术所使用的手、语言和进行抽象思维的脑无一不是劳动实践的产物；第二，劳动生活和实践是艺术创作取之不尽、用之不竭的源泉。

作为一种人类文化形态的文学，既是人的精神创造产物，同时也是一定文化形态的结晶：在文学中不仅存在着个人的个性特征，也体现出特定民族文化的属性。而各个民族的人在对世界的认识和把握上，总要受到特定文化的制约和模铸。

就以艺术再现世界的真实性来说，不同文化对真实性的认同就存在着很大的差异。美国艺术理论家鲁道夫·阿恩海姆指出，如果画一个方形的池塘，一位西方画家会根据透视原理把它画成一头宽一头窄。这种画法在不具透视观点的古代埃及人看来是极其不真实的，他们画的时候就要把池塘的四边画得一样长，在埃及人看来这样才符合真实。我们每一个人看待世界，总是从一种特定的文化视角去看的，任何一种对现实的再现，都已经包含着某种从特定文化背景作出的解释。也就是说，我们眼睛所看到的永远不是事物本身的面貌，而是从我们所在文化背景出发看到的面貌。民族文化是我们观察事物时无法摆脱的“有色眼镜”。这种不同的文化视角，就表现为文学的不同再现方式。

比如，受天主教或基督教传统意识影响的西方作家，即使身处大自然的怀抱中，也往往会情不自禁地觉察到冥冥之中有一个主宰万物的神存在。因此，他们描写的大自然与其说是再现对象，不如说是要显示上帝的伟大。19 世纪英国大诗人丁尼生有一首小诗《墙缝里的小花》是这样写的：

墙缝中间生长的小花，
我从墙缝中把你摘下。
我手里拿着你，根茎和枝叶，
小小的花啊，如果我能够理解，
你是什么，你的根根叶叶，一切的究里，
那么我将理解上帝和人类的根根底底。

而在中国，宗教从来就没有占据过统治地位，不具宗教意识的中国诗人就绝难写出这样的咏物诗来。有些受佛教禅宗影响的中国诗人，在他们的作品中也表现出一定的宗教倾向，如王维的《鹿柴》诗：

空山不见人，但闻人语响。
返影入深林，复照青苔上。

把自然景观写成清虚自在、人可以融人其中并消失的一种境界，表现禅宗的思想，而这种表现在文化上与西洋宗教也是迥然有别的。

至于文学所描写的人生和人际关系，不同文化的理解差异就更大了。例如人的感情，西方文化强调个人主义，对个人来说最重要的感情莫过于爱情，因此西方文学写的最多也最重要的是男女恋爱。中国文化强调以家族为基础的群体主义，维持家族以及社会结构最重要的是血缘亲情，因此文学中最重要的是描写亲属关系，婚姻的地位超过了恋爱。对于同样的一种事物，两种文化可以表现出极不相同的价值取向。

文学的这种文化特性，是超个人性的，它是一个民族的文化心理和文化性格在文学中的体现。对于特定民族来说，文学只要符合文化心理和文化性格的要求，就会被认为是真实的，是真理，反之则是不真实不正确的。任何文学都不可能摆脱它所属的文化形态，而向我们提供对世界的绝对认识。

二、文学是语言的艺术

一切艺术都是用形象反映社会生活的。形象是各种艺术区别于其他精神文化形态的共同特点。但是，各种艺术在长期的历史发展过程中，也逐渐形成了各自不同的特点，成为各自独立的艺术门类。绘画、雕刻等造型艺术运用线条、色彩等艺术手段，塑造出可直接感触得到的艺术形象；音乐、舞蹈等表演艺术运用音响、节奏、旋律或人体动作来塑造直接作用于听觉或视觉的艺术形象；语言艺术即文学，以语言为工具塑造艺术形象；戏剧、电影等综合艺术则融合了各种艺术所使用的材料和手段来塑造艺术形象。

文学以语言塑造形象、反映社会生活。古今中外的一切文学作品，都是用

语言来塑造艺术形象，反映社会生活的，因此人们通常都把杰出的文学家称为语言艺术的大师。在文学创作中，语言是必要的工具；没有语言，也就没有文学。文学是语言的艺术。

由于语言是文学用来塑造形象以反映社会生活的手段，这种手段的特点也就自然影响着文学的形象塑造，影响着作为艺术之一的文学。马克思指出："颜色和大理石的物质特性不是在绘画和雕刻领域之外。"① 同样，语言的特性也是要渗透到文学中去的。

语言是可以直接表现任何生活现象的。无论实际生活现象或精神生活现象，凡是人们所能认识到的东西，语言都可以直接表现它。用语言作为表现工具的文学，可能描绘的生活面是广泛的，可以塑造的形象是多方面的。如《三国演义》所描写的就是整整一个历史时期的多方面的社会生活，包括许多非常宏伟的历史演变的生动场面。前后数十年，纵横数万里，描写的人物上百个，描写的战役几十次。这些都是别的艺术很难在一个作品里能这样全面地来描写，而在一些史诗式的文学作品里却能在不同程度上做得到的。

文学作品不仅可以描写人物的外表形态，而且还善于描写人物的内在心理。虽然雕刻、绘画也能表现人物的内在心理，不过它们只有通过塑造和描绘人的外部形态才能表现它，而文学却可以直接描写它。即使是纤细的感情波动，微妙的思想变化，都可以用语言加以描绘。因此，文学作品在塑造人物形象时，即使不着重外形描写，而主要是通过心理描写，也能鲜明地塑造出人物形象。在小说创作中，特别是近代小说创作中，心理描写往往是人物塑造的重要手段。

作为文学表现工具的语言，是从日常生活的一般用语中经过作者的选择提炼出来的，它还是社会生活中的语言，却比日常的一般用语较为精练，而且有一定的形象性。然而，语言是思想的直接现实，语言所塑造的形象不是直接诉之于感官的，而是首先诉之于思维的。换句话说，文学的形象不是视觉的，而是想像的。一般地说，如绘画、雕刻的形象，或电影、戏剧、舞蹈的形象，都是视觉的形象，也就是说，都是眼睛所能看到的。文学的形象却不是眼睛所能看到的，而是由想像才能把握的。虽然鲜明生动的文学形象，也可以让我们如见其人，如临其境，不过这只是心目中的所见，并不是视觉的所见。视觉的形象是以形体为基础的，这种形象的塑造，要受空间、时间、客观、主观等条件的制约。想像的形象也有以形体为基础的，却不一定以形体为基础。这种形象的塑造就可以不受空间、时间、客观、主观等条件的制约，可以有非常广阔的自由天地。

---

① 《马克思恩格斯论艺术》，第113页，人民文学出版社，1960。

也由于语言是思想的直接现实，文学创作以语言塑造形象，总是比较明显地表现作者一定的思想感情，于是文学也就往往有比较明确的思想性。如以鲁迅的作品来说，在《狂人日记》中就分明是说着旧礼教的“吃人”；在《故乡》中又明白地讲到旧生活的使人“隔绝”；而在《阿Q正传》中也明白地指出阿Q的性格上的“精神胜利法”病症，都比较明确地表示了作品的思想意义。由此可见，文学因为用语言作为塑造形象的手段，才能这样比较明确地显示作品的思想性。如果不是用语言，而是用色彩或声音等表现手段，就决不可能表现得这样明确。当然，这不是说别的艺术的思想性就一定不明确，而是说由于语言这个表现工具的特点，文学作品的思想意义一般是表现得比较明确些。

语言是社会生活中最普遍的交际手段，也是人们最熟悉的表现工具。每个人在实际的日常生活中都不断地用语言来传达他所认识的生活，来表现他的思想感情。语言这种表现工具，由于在实际生活中的不断的运用和训练，较之色彩、声音和肢体运动等，一般人也是比较熟悉和易于掌握的。加之文学能反映的生活面比较广泛，塑造形象的方面比较自由，因此从创作和欣赏两方面来说，文学纵然不是最有群众性的艺术，也是有较大的群众性的艺术。

三、语言是一门艺术

文学是语言的艺术，借助于语言的表现才得以成为具体的作品。从文学作品的构成来说，语言是文学的第一要素。

由于文学语言具有形象性，能再现客观现实的生活面貌，创造艺术形象，从而给读者留下清晰的印象。文学语言也和一般语言一样，要求对事物反映得准确，而且较之一般的语言要反映得更鲜明、更生动。优美的文学语言大都具有鲜明面生动的形象性。

文学语言对客观事物的反映方式不同，有的语言是朴素的，有的语言是夸张的，还有的是譬喻的，又有的是比拟的。前二者直接地反映对象，后二者则是借助他物间接地反映对象。特别是对于人的心理或事物的神情，往往要借助他物才得以形象地反映而获得具体可感性。这些反映方式虽不同，却都能使语言具有形象性，或使语言的形象性更为准确、鲜明而生动，增强它的艺术表现力。

朴素的文学语言直接反映事物的外表特点。如陶渊明的《归去来兮辞》：“舟遥遥以轻飏，风飘飘而吹衣。问征夫以前路，恨晨光之熹微。”鲁迅的《风波》：“临河的土场上，太阳渐渐的收了他通黄的光线了。场边靠河的乌桕树叶，干巴巴的才喘过气来，几个花脚蚊子在下面哼着飞舞。面河的农家的烟

雾里，逐渐减少了炊烟，女人孩子们都在自己门口的土场上泼些水，放下小桌子和矮凳；人知道，这已经是晚饭时候了。”这些语言对于对象的特点的反映是直接的，也是切实的。它的形象性是准确的，也是鲜明生动的。

夸张的文学语言对于对象的特点的反映，虽也是直接的，却是夸张的。如李白的《秋浦歌》：“白发三千丈，缘愁似个长。”茅盾的《春蚕》：“在热烘烘的太阳下，似乎那‘桑拳’上的嫩叶过一秒钟就会大一些。”这些语言虽是夸张的，但并不妨碍人们对于对象的正确理解，反而可以得到更鲜明而生动的具体印象。

文学语言的譬喻是借助他物相似的特点来形容对象，使它的具体可感的特点，或内在精神的特点，反映得鲜明而生动。如白居易的《琵琶行》：“大弦嘈嘈如急雨，小弦切切如私语，嘈嘈切切错杂弹，大珠小珠落玉盘。”孙犁的《荷花淀》：“幸亏这些青年妇女，白洋淀长大的，她们摇的小船飞快。小船活像离开了水皮的一条打跳的梭鱼。她们从小跟这小船打交道，驶起来就像织布穿梭，缝衣绣针一般快。”这些都是借助他物相似的特点来譬喻对象，使其具体可感的特点反映得更突出。

文学语言的比拟主要是根据人与物之间的相似的特点来形容对象，更多的是把物拟人化。如李白的诗句：“阳春召我以烟景，大块假我以文章。”茅盾的《白杨礼赞》：“如果美是专指‘婆娑’或‘横斜逸出’之类而言，那么白杨树算不得树中好女子；但是它却是伟岸，正直，朴质，严肃，也不缺乏温和，更不用提它的坚强不屈与挺拔，它是树中的伟丈夫。”无论是把物拟人或把人拟物化，都是为了形象性的强化。

以上只是说明了文学语言对于事物反映的几种主要的不同方式。反映方式的不同，它的形象性的形成和内容也就有所不同。但是形象性是文学语言区别于科学语言的特点，而在具体作品中，同是文学语言，也还有叙述人的语言和作品中人物的语言之分。在一般小说中叙述人的语言是主要的，却还有人物的语言；而在一般戏剧作品中，虽也有少许叙述人的语言，却主要是人物的语言。而人物的语言和叙述人的语言又是有些不同的。以刻画人物性格这一点来说，如在一般小说中，用叙述人的语言来刻画人物性格时，人物性格就是叙述人的语言的描写的对象，这基本上就是形象地、由外表到内心地反映他的性格特点。至于一般戏剧作品中的人物的语言，并不都是以人物自己的性格作为直接描写的对象，但是也同样要求它必须间接地表现出他自己的性格。

现实生活中人们的语言，原是根据各自的生活经历、文化修养，主要是根据各自的性格特点而具有各自的口吻腔调，于是作品中人物的语言也就要求个性化，就是要求能通过他自己的口吻腔调以表现出他个人的性格特点。甚至可以说，表现出人物自己的性格特点，是人物语言的重要任务。因此，人物语言

的形象性，主要是看它能否表现出人物自己的性格特点。

文学作品的语言，还由于语言本身的条件不同，又有散文的语言与诗歌的或韵文的语言之分。散文的语言根本上和一般口语是一样的。诗歌的语言，在语法的结构上和声调的安排上同口语往往有很大的区别。

诗歌语言和一般口语或散文语言的不同，主要是由于诗歌或韵文要求更集中而浓缩地反映现实生活，也还由于诗歌或韵文总有一定的格律和声调的限制，因此在语法结构上就不可能完全和散文一样。首先是语法结构上有时缺乏谓语，有时缺乏主语。如温庭筠的诗句“鸡声茅店月，人迹板桥霜”，两句中没有一个动词，然而意思清楚，景象鲜明。

诗歌语言的语序的变化，则是更复杂的。如岑参《逢入京使》中的诗句：“故园东望路漫漫，双袖龙锺泪不干。”按一般的说法，应该是：东望故园路漫漫，双袖泪龙锺不干。如果这样，第一句就平仄不调，第二句语调不顺。另如辛弃疾《西江月》：“明月别枝惊鹊，清风半夜鸣蝉。”按一般的说法，“惊鹊”应该是鹊惊，“鸣蝉”应该是蝉鸣。如果这样，句子就显得平庸，现在把它们倒过来，把两个短句变成两个词，句子就显得更劲健，所表现的形象更突出。

诗歌语言由于语法结构上的变化等，往往还引起语义上的变化。如王安石的《泊船瓜州》“春风又绿江南岸，明月何时照我还。”这里“绿”字的意义，是使之成为绿的。“绿”字原来是形容词，现在变成了他动词。这样的变化，使词句更精练，意义更丰富，形象更生动。

诗歌语言还有一个特点，就是它的音乐性。诗歌语言的音乐性，主要是在于韵和节奏。韵是诗歌语言的音乐性的一个重要条件。押韵使诗歌具有优美和谐的形式。诗歌的节奏使诗句抑扬顿挫。新诗因适应现代口语的特点，在语言的节奏和用韵等方面不像古典诗歌那样严格，但新诗中的格律诗仍然要求诗行的字数、顿数大致整齐，诗韵大致和谐，以增强诗歌语言的音乐性，读起来上口，听起来悦耳。

文学语言来源于实际生活中的语言。文学作品要具体地、生动地反映社会生活，就必须采用实际生活中的语言，因为只有实际生活中的语言才是充满生活气息的，才是活生生的、富有表现力的。不过，文学语言并不完全就是一般日常生活中的用语。一般日常生活中的用语，有些是不严密、不精炼的，有些是不纯洁、不健康的。也就是说，文学语言是经过选择取舍、加工提炼的。可以说，是“源于生活，高于生活”的。

优秀作家对于语言的选择加工都是非常苦心的。如王安石“春风又绿江南岸”的诗句，其中“绿”字最初用的是“到”字，后改为“过”、“入”、“满”等，最后才确定为“绿”。由此可见，诗人为了用好一个字，写好一句

诗，是怎样的费尽心思。炼字锻句，不仅对于诗歌是重要的，对于一般文学作品也是重要的。据传，欧阳修每写一篇文章，就要把草稿贴在墙上，反复修改，以至改到最后往往不剩原来的一个句子。

文学语言的加工提炼，是为了能很好地描写出作者对于社会生活的认识，因此要求它根本上具有形象性，而且是准确、鲜明、生动的。如“春风又到江南岸”改为“春风又绿江南岸”，是由于“绿”字表现得更准确，也更鲜明而生动。

文学语言的加工提炼，不能脱离实际生活中口语的基础，否则就会成为只是作者的凭空捏造，也就是鲁迅所说的除自己外谁也看不懂的生造的词句。

思考题

1. 什么是精神文化？精神文化具有哪些共同特性？
2. 为什么说语言是精神文化的基础？
3. 试举例说明精神文化史在语言中的体现。
4. 简述宗教信仰的历史发展过程。
5. 为什么说语言是宗教传播的媒介？
6. 简述宗教对语言的影响。
7. 为什么说文学是语言的艺术？
8. 为什么说语言是一门艺术？

参考文献

［美］鲁道夫·阿恩海姆：《艺术与视知觉》，中国社会科学出版社，1984。
林耀华主编：《民族学通论》，中央民族学院出版社，1990。
吕大吉：《宗教学通论新编》，中国社会科学出版社，1998。
罗常培：《语言与文化》，语文出版社，1989。
邢福义主编：《文化语言学》，湖北教育出版社，2000（修订本）。
张公瑾：《文化语言学发凡》，云南大学出版社，1998。

第十一章

语言与文化交流

文化交流在很大程度上是语言在作媒介，因此，文化交流与语言有十分密切的关系。以下主要从外来词、双语翻译以及跨文化交际等几个方面来探讨语言在不同文化交流中的作用。

第一节　外来词与文化交流

一、外来词的双重文化品格

著名美国语言学家萨丕尔在其名著《语言论—言语研究导论》中说："语言，像文化一样，很少是自给自足的。交际的需要使说一种语言的人或邻近语言的或文化上占优势的语言的人发生直接或间接的接触。交际可以是友好的或敌对的。可以在平凡的事务和交易关系的平面上进行，也可以是精神价值——艺术、科学、宗教——的借贷或交换。"正如萨丕尔所说，不同民族间的接触和交往，使不同文化间的交流成为一种可能，同时也使不同语言之间的相互影响成为客观事实。高名凯总结得好："在运用本族语言的人有必要谈及外语所有、本族所无的词所指明的事物时，如果他不能和来不及运用本族语言的原有材料去创造合适的新词的话，他就会把外语的词吸入本族语言里来，给本族语言的词汇系统加入外来成分。"（高名凯：语言的内部发展规律与外来语，载《光明日报》1962 年 7 月 3 日）任何一种语言里，总有一部分词是从别的语言里借来的，这种词就叫"借词"或"外来词"。外来词具有特殊的文化品格，史有为认为外来词具有比其他语词更好、更特殊的观察条件。它特殊就特殊在具有外族语词的影子，又有本族语词的实际。这二者共同铸成了这一词种的灵魂与外表。它们是具有二重性的词，这就决定了外来词作为文化的特殊的品格。另外，他还认为外来词就是一种留驻方式。这种方式是通过两种语言文化

——固有语言文化和外来语言文化的消长、变化达到互相融合，最终以单一的面目出现。总之，外来词是两种文化交流的结晶，也是两种语言文化融合的结果。

对历史情况比较明了的民族关系，语言材料只有补充证明的作用，意义是有限的。但是，当历史情况不明了，又没有文献可征的时候，语言借贷的研究，其意义就非常重要了。从一种语言中的外来词我们往往可以看出这个民族和另一个民族之间的历史关系和文化交流情况，甚至有些比较过硬的语言材料，完全可以作为解决民族关系史上某个悬而未决的问题的主要佐证。总体上，外来词的研究可为我们提供文化间交流的历史佐证，此外，还可为我们提供文化交流的层次程度、文化交流的内容等方面的信息。所以，外来词的研究具有多学科的研究价值。

由于文化接触的性质及文化交流的特定条件所致，任何一种语言的词汇中都有数量不等的借词，有的甚至在语言的词汇系统中占有相当大的比例。有人统计在英语中有 40% ~50% 的法语借词。汉语这个世界上使用人口最多，并具有悠久而丰富的历史的语言里，就有相当数量的外来词语。如果把汉语里的借词排一排借入的时代次序，那么，较早的一类如葡萄、苜蓿、石榴、狮子等，是汉代从西域借入的。据《史记·大宛列传》和张华《博物志》记载，汉武帝时张骞出使西域，把葡萄、苜蓿和石榴带回来。所以，汉语里这些词是从那时候开始有的。葡萄、苜蓿来自大宛，石榴来自安石国，原来称安石榴，后来“安”字脱落，省称为石榴。狮子原来写“师子”，是来自波斯语的 ser 或伊朗语的 sarg。西汉全盛时期，汉王朝采取向外沟通政策，和西域关系密切，所以从西域吸收了这些词语。稍后，印度佛教传入我国，到南北朝时达到鼎盛时期，一直延续到隋、唐、宋而不衰。在这个时期里，汉语中又增加了大量佛教词语，如佛、菩萨、罗汉、阎罗、比丘等，这些词都来自梵语。佛教的传播在汉语里留下了大量的词语。而到了近代，西方资本主义用商业、宗教和枪炮打开了中华帝国的大门，另一方面，中国的先进分子也向西方寻找救国的道理，于是，在汉语中又增加了相当数量的西方借词，如沙发、鸦片、引擎、咖啡、德谟克拉西等。十月革命后，又从俄语借入了苏维埃、布尔什维克这些词。汉语在吸收外来词的过程中，也使自己更加丰富充实了。从上述汉语在不同时期的借词来看，我们大致可以得到这样一个印象：在我国的历史上，汉代与西域的关系密切一些，南北朝到隋唐与印度的文化交流比较频繁，到近代则与欧美打交道多一些。借词的分析与历史事实基本上是相符的。

二、我国少数民族语言中的汉语借词

从我国语言接触的历史和影响来看，汉语作为在中国历史上影响最大、使用人口最多、历史悠久并具有浩繁灿烂的文化遗产的民族语言，在同我国少数民族语言接触中，彼此都产生了一定的影响。如南方汉语方言明显带有侗台苗瑶语的烙印，而北方方言和西北方言则受阿尔泰、藏缅语的影响。但从总体上说，汉语对少数民族语言的影响无论在过去还是在现在、无论在语言结构上还是在使用功能上都是十分突出的。在汉语同少数民族语言的影响史上占有主导地位。因为语言影响也同文化影响一样，文化高的总要流向文化低的地方。汉语作为中国历史上文化先进的民族的语言，对文化上相对滞后、使用人口也比较少的少数民族语言产生影响是主流。因此，我国每一种少数民族语言都有一定数量的汉语借词。但由于接触的历史长短、程度大小、地理位置的远近，以及文化开放情况的不同而表现各异。有些民族与汉族接触较早，吸收汉语借词的历史较早，如白族、壮族的语言中都有较大比例的汉语借词。白语中的词汇大体上可分为三部分：一部分约50%的词汇完全与现代汉语相同；第二部分约有12%的词汇保留了古汉语的读音，如“火”读“灰”、“女”读“汝”；“食”读“喻”等；第三部分是35%的词汇属于古华夏语或古汉语的范畴。北方少数民族语言中朝鲜语是一个典型。汉朝文化交流的时间可以上溯至公元1至2世纪。朝鲜语中的早期汉语借词与先秦两汉即上古汉语语音相联系。如“走兽”是上古汉语“众生”的对应。晚期汉语借词与中古或略早于中古汉语的语音相对应。早在公元前数世纪时，汉语就大量地渗透到朝鲜语中来，到两汉之际已形成借词体系。朝鲜语中的汉语借词比重很大，而固有词中也有相当一部分属于汉语借词。学术界至今对朝鲜语的语言系属难以定论，是由于几千年来汉语一直渗透到朝鲜语中，使其固有词大批消亡，而目前的朝鲜语词汇由于受汉语影响太深而导致了与其他貌似类同的语言的同源词大打折扣。汉语对朝鲜语的影响可谓源远流长，大体上可分为三个阶段，即三个既有联系又有区别的历史时期。第一，在朝鲜族的文字“训民正音”创制之前的很长的一段历史时期里，汉语是朝鲜族的书面语。朝鲜族用汉字写下了大量的文学作品和历史文献。第二，朝鲜语的吏读是从7世纪新罗时代起用到本世纪初李朝末年的一种汉语朝鲜语混合文字。字面上都是汉字，实词多用汉语而虚词多用朝鲜语。这种借助于汉字书写的朝鲜文，在从汉语书面语过渡到“训民正音”的历史时期内起到了一种承上启下的作用，因此在朝鲜民族文字发展历史上具有重要的地位。而吏读的产生和使用，当归功于汉字。吏读中使用的实词，后来大都作为汉字词留了下来，成为朝鲜语词汇中重要的组成部分。第三，自从训

民正音创制后，汉语仍然一直给予朝鲜语以直接或间接的影响。汉语对朝鲜语的影响使我们还可以从中发现汉文化对朝鲜民族伦理道德观念、民族思维习惯和文化意识观念等的深层渗透。按朝鲜语的固有词特点来说，复合词词序一般来说都有自己的特点，如汉语的“和平”、“介绍”、“损毁”、“借贷”、“拥抱”、“命运”、“痛苦”、“钻研”、“光荣”、“黑暗”、“纲要”、“安慰”、“毒害”、“搬运”、“容许”等在借入朝鲜语后都要把这些词的前后次序颠倒过来，以适应本民族的语言习惯。但在表示主次、长幼、性别、先后、好坏、大小、上下、方位等意义关系的并列复合名词则不发生上述词序变化，即与汉语的相应词序完全保持一致。如“父母”、“妻子”、“祖孙”、“姐妹”；“男女”、“夫妻”；“春秋”、“朝夕”、“前后”、“收支”；“优劣”、“成败”、“吉凶”、“胜负”、“善恶”；“大小”、“分秒”、“斤两”、“长短”；“官兵”、“高低”、“士卒”、“师生”；“东西”、“东北”、“南北”、“西北”、“东南”、“左右”等汉语借词，不但在语音上，而且在词序上完全一致。甚至由于这类借词的词序的类推作用还影响到朝鲜语固有词的词序形式。

三、汉文化对少数民族文化的影响及其渗透

外来词的吸收是语言接触的结果。文化接触的不断深化则为语言接触的不断深化创造条件或奠定了进一步的基础。此外，借词的范围和性质也相应发生变化。一开始借人一些本族语言中没有的有关概念和事物的名称，以后则逐渐借人原来语言中已有的一些词，从而出现了借词—固有词并用现象，有时甚至涉及到基本词汇。如西夏语中以下基本词汇原来就有：织、车、物、兵、矢、山、海、沙、枝、基、身、女、赶、弃、栏、转、散、大、粗、细等词，而从汉语中又借人了这些词与固有词并用。“并用词”反映了党项人与汉人频繁交往、文化交流的一个侧面，也说明西夏语在两种文化和语言接触的过程中所发生的变异。

汉语借词在有书面语的少数民族语言中表现为最初有的借词用哪一种形式记录不大固定，后来逐渐统一，以后随着借词数量的增加，兼通汉语的人数增加，一些意译词也改为音译词。如西夏时期职官名称都有意译词“中书”、“枢密院”、“三司”、“御史”等，到明代时都改用音译词。元代时意译的年号如“民安”、“至元”、“大德”、“至大”、“皇庆”等也都改为音译词。这就构成了西夏语—汉语此消彼长的发展趋势。有的民族语中借入一些固有词中已有的词是因为本族语中的相应词表现力不强，或不系统完整。如壮侗语族诸语言中，除黎语外，其余七种语言都把汉语数词整类地吸收了进来。这是因为在这些民族与汉族频繁交往的过程中，他们发现用本民族的还不发达的数词来作

结算计数时，不能适应交际的需要，不如用汉语的数词来得迅捷方便，于是逐渐放弃了原有的数词的使用。黎族因为较早离开大陆，孤悬海岛，与他族接触较少。因此未受同语族其他语言的影响。

此外，还有一种借用汉语词语的情况，是发生在艺术形式的语言之中的。就是说，有关的词，在本族语中原来已有，并在平时口语中经常使用，而且并不与汉语借词并用，只是在某种艺术形式语言中为了艺术表达的需要，即押韵、押调或修辞等情况时才用。这种情况尤其是在南方的少数民族语言中表现更为普遍。我们暂且称其为“临时借用”现象。如在苗族、侗族的诗歌、民歌等艺术语言形式中常见民族语词语与汉语同义词并用的现象，从很大程度上丰富了艺术表现手法。这些都可看作是对外来词的一种艺术创新。这些临时借用现象的产生和存在的前提是唱颂以及听取欣赏这些艺术形式的人，必须是兼通本民族语与汉语的双语人且要有一定的修养。

借词的多少在某种程度上说是一个社会开放程度高低的标志。从另一些语言中不断借人表示新的概念的词语，一方面增加了词汇量，丰富了语言的表现力，同时也使这种语言有了新的活力，使这种语言能始终保持一种旺盛的生命力。

第二节　语言与翻译

一、翻译：文化交流活动

从表面上看，翻译好像只是两种语言或文字之间的相互转换，实际上并不那么简单。从本质上讲，翻译活动是不同国家或不同民族之间进行的一种文化交流活动。它是要通过语言文字的转换去沟通两个民族的思想和文化。翻译的对象就是语言文化，翻译的任务就是传递文化信息。由于翻译的文化性就要求翻译者除了熟练掌握并运用两种语言以外，还必须深谙两种语言所依附的文化及其有关语词的背景知识。否则，翻译出来的作品就不会准确，更不会传神，甚至贻笑大方。如我国许多古典名著被译成多种语言介绍到国外去后，由于翻译者的理解和东西方人的思想概念、文化结构的差异，造成译作与原作的文化内涵相差甚远。有的书名本身就在内容上表现出较大的差异，如著名的《西游记》的英译名是《猴》，令人忍俊不禁，啼笑皆非。这在国内的翻译界也不乏此类例子，如有的把“燕王”译成维吾尔语的 qarliɣatʃ bɛg（“燕子之王”）；电影片名《毛脚媳妇》翻译为维吾尔语 yuŋ patʃaqtʃɛk kelin（“脚上带毛的媳妇”）。

中国的翻译事业源远流长，堪称中华文化宝库中的一颗明珠。且不说先秦

以前的零星翻译，如周代就有翻译的职官，仅从汉代张骞出使西域时的翻译活动说起，我国的翻译史就长达两千余年。在这两千多年的历史中，它成为文化交流的桥梁和主要途径，在中华文化史上具有不可磨灭的贡献，也出现了许多名垂史籍的翻译家。早在公元三世纪至四世纪，翻译理论的探讨就已经达到了很高的水平。三国时期，佛经的翻译进入高潮，当时就有关于信、达、雅之争。在两千多年的翻译实践中产生了信和雅、求真和喻俗、意似和形似、达意和传神等大同小异的说法，都概括了对内容和色彩两个方面的基本要求，而这两个要求是通过尽可能完美的语言形式来实现的。

翻译这种现象出现在单语社会群体里，但它是靠双语人来完成的，在沟通两种语言社会成员之间的语言信息的同时，双语人也在完成两种社会成员之间文化上和心理上的沟通。这时，双语人对两种语言的熟练程度当然对语言交流和沟通双方思想至关重要，但另一方面对两种语言中某些语言成分所附着的文化内涵以及文化背景所具有的了解和熟悉程度也很重要，甚至有时是很关键的。作为记录人类历史及表达人类生活和思想的工具，每一种语言都有其可译性，是因为人类语言所反映的一部分生活模式、思想感情和思维方式基本相同或有许多相似之处，甚至有些不约面同的巧合。如许多内容相同的说法，只不过其喻体略有不同或表达方式不同，如汉语的“一箭双雕”在不同的语言中可能有“一石两鸟”（突厥语）、“一石双兔”（英、日语）、“一掌双蝇”（法语）等多种表达方式，但其意义完全一致。翻译中还经常遇到一些不可译性的词语。由于民族文化和国情内容的独特原因，某语言中常有一些在其他语言中无法找到与之相对应的“非等值词”和“不完全等值词”。这两类词因为限于某些特殊的文化内涵，所以可以统称为“文化局限词”。一些双关词语，如英语 bank（银行，河岸）、realize（实现、变卖）、small change（微小的变化、零钱）、checks（方格、支票）等。又比如一词多义现象也在某些场合下没有相应的词语。这种现象一般在翻译时可处理成不同意义的词。而文化不可译性则是由于不同的社会风俗、时代背景等非语言因素而引起的。一些特殊的词语所包含的文化内涵是独特的，很难找到表达方式和内容上都一致的词来翻译。如汉语的“四旧”、“炮筒子”、“笔杆子”、“醋坛子”、“老油条”、“万金油”、“半瓶醋”、“靠山”、“走后门”、“吃醋”、“一板一眼”、“跑龙套”等词语很难在其他语言中找到与其文化内涵背景完全对应的译词。又如每个民族有关服饰的名称，也具有文化上的不可译性：蒙古人摔跤服饰（“着德格”、“章嘎”）“班扎拉”译作“套裤”、“硕大无比的彩绸或花色图案裤”，显然不甚确切。那么，这是否意味着不同民族的语言之间有一条横隔的鸿沟难以逾越呢？并非如此，人类语言上的障碍完全可以用其他的办法来弥补和补偿。这就要求翻译者即双语人的翻译必须建立在两种文化或多种文化背景的相互仔细的

比较与潜心研究的基础之上，用一些恰当的译词尽最大可能地造成两种文化人的心理联想的趋同或一致，尽量地去避免潜在的文化背景和心理联想的“空档”现象，尽量使译文“铢两悉称”。我们赞同某些学者提出的翻译者必须是一个真正的文化人的观点，并还想补充的是，翻译者还应该是一个双文化人。

二、文化词汇：异文化的碰撞

每个民族的语言，同该民族的社会历史发展、文化传统、地理环境和风俗习惯有着十分密切的联系。它具有储存民族文化信息的功能，所以，在民族文化进程中，语言负担着十分重要的历史文化使命。语言的每个组成部分都是这个语言所负载的文化的子形式，而其中尤为词汇所反映的文化背景最为突出。各种语言的词汇在基本词义、使用范围、搭配习惯和语体色彩等方面都有一定差别，从事翻译的人应该研究和熟悉两种语言词汇之间意义上的这些差别。尤其是那些所谓的“文化词汇”，即被使用该语言的民族赋予某种特殊内涵，或是反映某个时代、某个事物、某种事件的代名词。这里有几个方面的问题，一是要形象交叉对等意义，即由形式的不一定对等达到意义上的相同或相近。如居住于寒带的民族大多都崇拜太阳，可对处于亚热带的傣族人来说，更喜爱星星和月亮。傣族人民至今称颂党的富民政策时仍然用星星来作喻体。汉语中用绵羊来比喻软弱，而西双版纳地区不养羊，“绵羊”一词是借词，群众对此不熟悉，译成“棉花”较为形象传神。汉语的“走后门”是一个具有特殊含义的俗语，但若直译则会使傣族群众不明白，甚至闹出笑话。因为傣族房舍只有一个门，没有什么后门，译作“走小路”似可等化。

语言与物质的密切关系集中表现在形象比喻上，参照物是语言的物质基础，没有它语言就失去形象，变成干巴无味的符号，更无从谈比喻。参照物的使用是一种语言习惯，常受各民族独特的历史、风土人情、传统习俗的影响。如意大利人形容运气不济时说“像教堂里的狗”；罗马尼亚人描写好吃懒做的人说“吃饭如狼，干活如木”；法国人说烟瘾大的人为“抽烟像瑞士人”，说酒鬼是“像波兰人那样醉醺醺的”。这种形象所赋予的不同含义往往是同一个民族的生活环境、生活方式、日常生活中经常接触的事物有关系。每个民族都用一些与自己生活密切相关的形象事物——参照物来做喻体，来比喻或形容某种现象、某种情况和状态。如生活在草原上的哈萨克人形容女人“小巧美丽的嘴”时用牛皮或马皮制作的顶针来比喻，可译为“顶针般的口”（oymaq awəz）；用“狗死的地方”指“遥远的地方”（it Ølgen dʒer）；用“黑脚板的孩子”（qara taban bala）来指“刚学会走路的孩子”；比喻天空晴朗时用“天

空像茶一样"；形容月亮皎洁时用"月亮像牛奶一样"；形容智慧时说"智慧是穿不破的皮衣"。这些参照物都是哈萨克人日常生活中离不开的用品。各民族中都有许多以物喻人的例子，喻体一般也都是这个民族生活中经常使用的司空见惯并已约定俗成的参照物。如英语：怪人（nut 松子）、硬汉（brick 砖头）、暴徒（gun 枪）、小人物（small potato 小土豆）、小气鬼（close file 锉刀）、土包子（ bump kin 南瓜）、饭桶（pea soup 烂汤）、旧情人（old flame 旧火苗）、讨人喜欢的人（smooth apple 苹果）、守财奴（screw 螺丝）、讨厌的家伙（lemon 柠檬）、时髦青年（young spark 火星）；法语：守口如瓶的人（tombean 坟墓）、邋遢的人（torchon 布条）、挑不和的人（torche de discorde 火把）、花钱无底的人（gouffre 深坑）、虞美人（parot 罂粟）、窝囊废(nouille 面条)。

各种语言中借助动物喻人的例子也很多，而且其寓意更为深刻，如汉语中的"色狼"、"地头蛇"、"老马"、"过街老鼠"、"铁公鸡"、"旱鸭子"、"寄生虫"、"老狐狸"、"走狗"、"熊包"、"蠢猪"等。汉民族把龙、凤、鹤、龟等少数动物看作是象征吉祥的动物，对狼、狗、鼠等动物有一种厌恶、鄙视、憎恨的情感，由这些动物词语组成的成语都有一种贬义色彩，如：狼心狗肺、狼子野心、狼狈为奸、狗急跳墙、狗改不了吃屎、狗苟蝇营、狗头军师、狗尾续貂、狗血喷头、狗仗人势、鸡鸣狗盗、狐朋狗友、狐群狗党、贼眉鼠眼等。但英语成语里以 dog（狗）喻人则一般含有褒扬或怜悯之意：dog does not eat dog（同类不相残，直译'狗不吃狗'），to help lame dogs over stiles（扶危济困，直译'帮助跛足狗过门'），to lead a dog's life（生活困苦，直译'过着狗的生活'）。傣族地区由于地处热带森林，傣族人民的日常生活与动物有十分密切的联系，加上一些社会和历史文化原因，傣族人民对动物有一种特殊的感情，这在他们的语言中也有表露："狗离家三年不忘主子，马九年不忘记家"；"谷芒戳着眼角，狗在家也会哭泣"；"吃肉念及儿子，啃骨头想到了狗"。翻译中如不注意这些形象或参照物在不同民族中所具有的爱憎与好恶之情感背景，那么，就会使某种与该民族的心理感受完全不同的情绪强加于人。这样在文化上也就伤害了该民族的感情。文艺批评家别林斯基谈论翻译时曾说："相应的一个形象，也和相当的句子一样，不一定在字眼的表面上一致，应该使译文语句的内在生命力符合原著的内在生命力。"

文化差异造成的语义的非对应性更是翻译者需要十分注意的问题。尤其是一词多义的现象，一定要从语境出发，杜绝一语误译而造成不通的情况。语境即上下文环境，每个多义词在具体运用时只选择其中一个义项，即在使用时表现为单义词，从上下文环境才能揣摩出其中的含义。有时还超越这个上下文的意义而获得更广泛的意义。在跨文化传播中，这种语言的误译，轻则造成误

会，重则人命攸关。如 1977 年 3 月 27 日，在 The Canary Islands 的国际机场上，两架波音 747 同时起飞而相撞，造成 567 名乘客和机组人员丧生。其原因是因为一位飞行员对 Stand by（在这儿的意思是 hold it “别飞”）一词作了误译的缘故。

三、文化误区：翻译中的陷阱

要真正理解一种异质文化的深层底蕴是一个长期的过程，最初不免要出现种种谬误的解释和隔膜的理解。随着语言学习的不断深入，文化接触的不断增加和深化，翻译中出现的上述现象会不断减少或基本消失。翻译者在一开始就要培养一种认真负责的意识，要对某个民族文化的特点及其语言表现形式尤其加以关注，如不这样就会陷人两种民族的“文化误区”或“文化陷阱”之中，造成失败或遗憾。跨文化传播中这种语言的误译，轻则误会，重则伤害情感，甚至危及生命。绝不可简单地“对号入座”，必须考虑能否在原语和译语中的接受者中间引起相同的心理反响和共鸣，使之在接触功能上协调一致。两种文化间的误区表现在各个方面，其中带有宗教文化色彩词语的翻译表现得比较明显。如汉语中有许多词语是带有佛教色彩的，如：放下屠刀，立地成佛；急来抱佛脚；借花献佛等，对这类词语的翻译要注意两种不同宗教及其文化的主旨和思想完全不同之处，要做变通处理。要把这些词语译成译语民族所能接受的形式，避开这个敏感的误区。否则，这在某些信仰伊斯兰教的民族来说是犯忌的。如把“急来抱佛脚”译成：“死到临头时才想起真主”；把“借花献佛”译成：“用别人的钱设宴请客”；把“放下屠刀，立地成佛”译成：“放下屠刀的刽子手成为仁慈的善人”等形式就完全可以使信仰伊斯兰教的民族群众所接受。又如雄鹰在汉族和许多少数民族心目中都是英雄和无畏的化身和象征，但它在景颇族人民心中却是凶恶、懒惰的丑恶形象，形象上不能对等翻译。“攀枝花”在很多民族都当做是美的、幸福的象征，“火红的攀枝花”给人们以一种青春、火热、豪放的感觉，但在景颇族人民心中却是一种贬义的描述。

由于信仰的宗教不同、受其文化影响的不同而形成了对某些数字的不同偏爱。突厥语民族受伊斯兰教文化的影响很深，渗透到了这些民族的思想心灵深处，如对数字“七”的崇拜和运用便是如此。“七”在这些民族的民间文学作品中出现的频率很高，具有泛指数目之多的意思。生活习俗上这种“尚七”心理也有所表现，如哈萨克族婴儿出生七天时要举行叫 tse ldexana 的出生礼；男孩到七岁时要举行割礼；女孩到七岁时要扎耳朵眼；七代内不准通婚；旧时联姻两家必须相隔七条河；娶妻的彩礼最多为 77 匹马，中等户为 47 匹马，最少也不能少于 17 匹马；“那吾鲁孜”（春年）节要吃用肉、奶酪、大麦、小麦

等七种食物混合做成的“库吉”饭；人死后，把死人放人墓穴后，每人必须铲七锨土，并在第七天为死者祭祀；在死者生前居住的毡房内点七盏灯；虔诚的穆斯林一天要七次顶礼膜拜；清真寺的建筑中台阶为七阶，拱门为七个，南北窗户为七扇；在有七个客人来到门前或到家中做客时，被认为是吉祥征兆，并将会得到十分热情的接待。突厥语民族中还有“水翻滚七次自洁”的说法。那么这种“七文化”显然与汉族的“九”文化不同。因此互译时要作变通处理。在把汉语的带“九”的词语或句子译成“七”，这样才符合突厥语民族的民族习俗和文化心理。

还有许多各民族使用的习惯语，它们都已经在这些民族中形成了约定俗成的用法，它们的翻译不能仅从字面上去翻译，否则也会形成理解上的“文化误区”。如汉语中的许多成语都有一定的典故或背景，它们的翻译要十分谨慎，而且要符合译语的文化习惯。如把“行将就木”、“盖棺论定”分别译成“一条腿已经耷拉到墓穴里去了”或“土已经埋到半胸腰了”和“当被放到棂架上时再论定”，就比较符合突厥语民族的风俗习惯。

有一些民族由于历史文化的积淀，一整套颜色词被赋予了一定的文化色彩，从而形成了一些颜色词构成的习惯用语。藏、蒙古、哈萨克、柯尔克孜等游牧民族普遍对“白”偏爱，尊白、尚白，以白为高，这些民族的语言中就反映了这种文化习俗，如哈萨克语：

aq kɸŋil 善良的（白＋心胸）

aq dʒyrek 真诚的（白＋心）

aq syjek 贵族、贵人（白＋骨）

aq mojen 美女（白＋脖子）

aq dʒol 祝福语：一路平安（白＋路）

aq saqal 老人（白＋胡子）

蒙古语中称正月为“白月”；把春节称为“白节”，甚至把自己的民族文字称为“查干陶乐盖”（白色的文字）；在他们的建筑物上都刻有白人、白马、白羊、白兔、白狮等以白色为基调的动物；壁画也以白色为基调；礼品也以白色为主色：洁白的哈达、洁白的精致奶食品——“德吉”；逢年过节家家户户都要食用“白食”；蒙古人称善良的人为“洁白的人”。藏族也崇尚白色，这一方面源自他们生活所处的自然环境是一尘不染的银色的雪域高原，雪是从天上降下来的，故被藏族视为最圣洁的。春天，雪滋润草原万物复苏，给人们的生活带来新的生机。他们的生活中也离不开奶制品，故“白”一词具有特殊的含义。另外，藏族是佛教的虔诚信徒，佛教文化中，白色象征着圣洁和高贵。千百年来佛教的这种“白”文化观念和意识对藏族及藏族文化产生了极其深刻的影响。在藏族的寺院建筑中和唐卡艺术中都使用了大量的白色造型；

布达拉宫的白墙、白宫、白塔，神山神地的白色经文旗、唐卡绘画中的白度母形象等都是佛教文化在藏族文化艺术中的具体反映和真实体现。那么，像这样凝重深厚的“白色文化”的语言在与汉语或其他各种语言互译时，就要十分注意文化上的相互参照和对应。

此外，在突厥语民族中还有一个尚“黑”的文化习俗和心理特征。这是由于古代突厥人崇尚北方，以北方为尊的历史文化习俗所致。在古代突厥语中，北方的代名词是颜色词“黑”。由此使“黑”这个形容词产生了一些抽象意义。如包括马、牛、驼等大牲畜称为 qara mal（黑 + 牲畜）。“黑”还有“伟大”、“最高”、“神圣”、“博大”、“庄严”、“尊贵”等多种含义，象征着权力和威严。10 世纪末至 13 世纪初回鹘人建立在中国西部喀什、和田迤中亚一带的伊斯兰化的回鹘王国以黑命名，称为“喀喇汗王朝”，又称“葱岭西回鹘”或“黑汗王朝”。由于突厥语民族的这种尚黑习俗，在他们所活动的区域内的许多地名也冠以“黑”字。据统计，《新疆维吾尔自治区地名录》中，带有“喀拉”（即“黑”义）的地名约有 410 多条。如“喀拉和卓”、“喀拉斡尔朵”、“喀拉塔格山”、“喀喇昆仑”、“喀拉库木”等。

上述颜色词在翻译时译者就要十分注意不同民族在同一种颜色及其表现形式上的情感的差异以及每一种颜色词所赋予的特殊的文化内涵，要力争避免不同文化的“情感误区”。

郭沫若曾在《谈文学的翻译工作》中诙谐地谈到：“一杯伏特卡酒不能换成一杯白开水，总要还他一杯汾酒和茅台，才算尽了责。”是的，一篇好的译文使人感到的是一种良好的艺术享受，同时也是一种对异质文化内涵上的获取。很多译者在翻译上苦苦探索，潜心钻研，执着追求的就是要使译文传神，传递出原语的“味”。这里的一个“味”字真正地道出了翻译工作的真谛。有了这个“味”，译者和读者之间可以达到思想上、感情上的交流和共鸣。有了这个“味”，两个异质文化之间可以沟通，可以达到传神达韵的精神维系，可以使人从中享受和领略异质文化的真髓和风貌，从中获得莫大的异文化风采的洗礼和熏陶。那么这个“味”是什么呢？实际上说穿了就是“文化内涵”，也就是译文所负载的文化的底蕴和真髓。有时这个“味”表现在一个词上，有时是一个句子上，而有时则又表现在一种表达方式或手法上。总之，使所译作品的整体要贯穿一种异文化的风采和特征，令人耳目一新或回味无穷。因此，许多著名的翻译家都把翻译看作是一种艺术上的再创作，因此也就有了严复的名句：“一名之立，旬月踌躇。”也就有了鲁迅关于翻译方面的一系列名言和真切体会。有时我们从一部书名和一部电影、电视、话剧等片名的翻译上可以窥见译者的匠心独运和其译笔的功底深厚来。这方面的例证很多。近代以来，中国翻译界许多著名的翻译家融贯中外文化精华，译出了许多妙笔生花的书

名。如曹靖华参阅了《西厢记》第三本第二折中的两句诗"望穿他盈盈秋水，蹙损他淡淡青山"，将苏联作家西蒙诺夫的俄文为《等着我吧》的剧本译成十分传神且富有韵味，并具有中国特色的《望穿秋水》，可谓表情述义，恰到好处。美国女作家西尔比的一部长篇小说，书名原指主人公在战乱中"随风而去"，傅东华在翻译时应用既表形又表义的《飘》字译出，真可谓言简意赅，传神表情。美国的一部电影，主要描写一个小女孩因唱歌出名，原影片名为《低下的小东西》，汉译者译为《乳莺出谷》，十分恰当而传神。再如英国故事片《一个女人反对一个女人》汉译成《桃李争春》，波兰影片《逃亡者》汉译成《虎口余生》，美国影片《月亮下去了》汉译成《枫桥夜泊》等，都可以说译出了原作的景、色、情。所谓"味"是双向的，既要符合原文的风格、底蕴，又能给接受者以美的享受，这才是成功的。

在翻译诸如格言、谚语及一些约定俗成的言语形式时尤其要注意一些相关问题。谚语是人类文化最古老和最有价值的表现形式之一，是"人类思想两大本能——观察和推理的成果，是人类文化的全景透视，人们从中可以熟悉各族历史、传统以及风土人情，可以了解他们对现实的看法。"如有一句维吾尔谚语有三种译法：

男子的风采是胡须，语言的精华是谚语。
男子的壮观是胡须，语言的精华是谚语。
胡须是阳刚的标志，谚语是语言的精粹。

这三种译法中显然第三句更有味，"阳刚"一词有一种突出的形象色彩和拟人功能，很好地再现了原文的内涵。还有一句维吾尔语谚语被人译成了"躲过了胡蕾坦，躲不过塔热畏"，译句中的"胡蕾坦"（昏礼）和"塔热畏"（宵礼）在别的民族来说不熟悉，不能直接传达出原文的准确信息，若译成"躲过了昏礼，躲不过宵礼"则使人一目了然，而且具有浓厚的原文的伊斯兰文化色彩。这句谚语其实和汉语中的"躲过了初一，躲不过十五"或"跑了和尚跑不了庙"等意义相对应，也可以用它们相应地译出，但这样一来，文化上就会出现不对应。因为维吾尔族信仰伊斯兰教，不过春节，不信佛教，而这些句子的汉文化色彩太浓，不能体现出原文本身特有的文化意味。与此相似的还有一句维吾尔谚语有人译成"莫把世上的事务拖到阴间"，这句译得显然十分不妥，因为"阴间"、"阴世"等词语属于佛教用语，而信仰伊斯兰教的民族惯用诸如"今生、今世、后世"等相关词语，译作"今生事莫拖到后世"似乎更为妥帖，更接近原语文化风貌。

第三节　跨文化交际

交际是传递和交流信息的过程。参与交际的双方如果来自同一文化背景，那么，交际是在相同的文化背景下，按同一文化规约进行的。交际双方并不存在文化观念上的差异。而使用不同语言的人之间进行交际，就有可能存在两种情况，一种是双方都是来自母语文化的双语人，他们之间的交际有可能是交叉使用两种语言。同时，又都是在两种文化的不断交叉规约下进行的。另一种情况可能是一方是双语人，而另一方是单语人，而且单语人与双语人的母语文化背景不同，那么，这时的言语交际就是跨文化的交际了。跨文化交际不仅是语言问题，同时还隐含着文化问题，所以在进行跨文化交际时，要使交际双方顺利传递和接受信息，需要了解语言背后容易引起误会和心理冲突的文化因素，否则，交际可能会出现误解、不快甚至恶性事件等。跨文化交际中的交际双方对不同文化谙熟程度和对第二语言的态度褒贬以及交际目的等都对交际的顺利进行具有一定作用。随着世界经济一体化的潮流，在不同的文化背景下，不同的文化规约下进行的跨文化交际成为一种发展趋势，由此而形成的一些如跨文化交际学等新兴学科也应运而生。这些学科既是理论语言学科，同时又是应用型语言学科。这些学科共同关注和研究的理论与实践问题很多，在此不作全面讨论，我们这里仅就跨文化交际中必须注意的几个重要原则进行初步讨论。

一、跨文化交际中的入乡随俗原则

中国很早的时候就有尊朋亲友的传统伦理道德观念。在《礼记》中就载有“人境而问禁，人国而问俗，入门而问讳”之说。世界各国也都有类似的习惯用语，如英国人说“到罗马就要像罗马人一样”；俄罗斯人说“和狼生活，就要像狼一样嚎叫”。虽然比喻不同，但意思都一样，且寓意都十分深刻。从文化学的角度来说，入乡随俗就意味着从一个自己所熟悉的文化进入到另一个陌生的文化中时就要相应地加以调整，以适应当地的异文化环境和氛围。这在跨文化交际中也是一样，学习另一种语言，必须在学习语言的同时去了解这种语言所负载的文化，深刻地理解它们的内涵和背景，并注意掌握反映这些具有独特文化特点的语词、句子或某种表现形式甚至一些非语言表现形式。单文化人在进行跨文化交际时往往用自己已有的观念和知识来分析、评价新事物或陌生的东西，用自己的母语文化尺度去衡量和看待另一种语言及其文化，这样，其后果常常是造成语言上的错误或文化上的误解，或同时犯两种错误。如美国语言学家法尔布在《文字游戏》（word game）中曾举了一个有趣

的例子：当一个美国人走访非洲某社区问及家庭子女情况时说：Haw many children do you have？他吃惊地发现，妻子回答 three（三个），而丈夫回答 five（五个）。原来男主人只算儿子数，而女主人只算女儿数。当问及 What is the total number of children you both have? 答案却不止 eight（八个）。因为他们把去世的和在世的都算在内了。为此最好的问法应当是 What is the number of your sons and danghters now alive？又如我国新疆维吾尔自治区境内的维吾尔、哈萨克、柯尔克孜等信仰伊斯兰教民族在别人问及岁数时都会含糊其辞的。如你要问及某一个哈萨克人何时出生的，他会告诉你一个大概的年份，其出生的日子的回答更可能会令你不可思议，往往只有一个大概的时段，“牲畜往夏牧场迁移的时候”，或“入冬牧场的时候”，一般具体时间是不会说出的。

每个民族的文化习俗都会在语言上留下一定的烙印，而运载这些文化烙印的词语、句子或其他言语表现形式，凡是本身因不为跨文化交际的人所熟悉，便会出现上述误解和心理上的冲突或反感。如中国人见面常说“好久不见了，您老发福了”这类的恭维话。这在中国汉族人看来是司空见惯的，不会引起什么情绪变化的。而对欧美人来说，要听到这样的话可能会以为你在警告他节食，可能会因此而使他心情不愉快。这是由于两种文化对“胖”的理解不同所致。汉族人传统都以胖为美，故见到小孩也要多夸几句“这孩子真胖”，“生了个胖小子”等，有时还要夸赞小孩“漂亮”、“好看”等，但这在突厥语民族中是不能这样说的，他们认为这是不吉利的，反而你用开玩笑的口吻说小孩“丑”、“坏”、“瘦”等字眼倒使他们觉得十分自然并受欢迎。

不同的文化的价值观念不同，反映在语言习俗上也不同。以年龄观念对语言的制约为例，东西方文化有截然相反之处。东方文化认为年长者具有丰富的知识，是力量和威望的所在。在朝鲜，年过六十者被认为是获得再生者。中国、日本等东方国家都有尊老、爱老的传统。美国人却不一样，人们千方百计地保持青春，殚精竭虑地抑制衰老，至少要在外表上不显出衰老来。人们对于年龄是守口如瓶的，穿着时髦，为一条皱纹和一丝白发而牵动神经，不惜耗资数百万美元来消除衰老的痕迹。这种年龄上的文化观念在语言上的表现形式是在中国、日本等东方国家谈论年龄时十分随便，年纪稍大点的女性问姑娘多大岁数是常事，不足为奇。中年妇女被问到年龄时也不会生气，可能还会十分客气地说一声“四十多了，老了”之类的回答。但在欧美等国家的一般交际场合下，How old are you? 这样来问年龄是决不允许的。尤其是对中老年女士更不能如此发问。一位美籍专家从中国回国后说，她在中国的一年里，这个问题（年龄）曾至少被问过 100 多次。对此她十分恼火。欧美国家的许多老年人，也不喜欢别人说他衰老了。因此，一般用 elderly 或 senior citizan 等词语来替代 old 和 aged man，甚至连 old-age pensioner 也缩写成为 O. A. P。

时间观念在语言上也有所反映。在汉语中“聊天”、“扎堆”、“侃大山”、“摆龙门阵”、“吹牛”等词语十分丰富，反映了中国人对时间的传统观念及态度。而部分欧美人的日常话语中常见“时间就是金钱”；“让我们抓紧时间”；“我没有时间”；“你有多少时间?”之类的话语。欧美人无论到别人家还是邀请别人到自己家里做客都要事先预定，否则被视为无礼或无教养的表现。

自我观念对语言也产生一种规约性。佛教的哲学和儒家文化都提倡否定自我，中国传统文化更体现一种“循例从众，拘谨自制”式的自我观念。深受佛教文化影响和儒家思想熏陶的中国人向来以谦逊为美德，总是以丑化或贬低自己来表现谦卑的心理。因此在汉语中诸如“鄙人”、“小人”、“奴才”、“拙荆”、“贱内”、“家妻”等词语比比皆是，而且在别人夸赞时往往要谦虚一番。欧美人的观念截然不同。欧美人认为，作为一个人，应当既自信又具有责任心，更应有独立性和自尊心，自谦之词被认为是无能无自信的表现，甚至被称为是“病态谦虚”。

在草原上生活的游牧民族，对草原和草原上繁衍生息的各种牲畜有着十分特殊的感情，形成了一种特殊的文化习俗，即对所有牲畜都备加爱护和关怀。因此，游牧民族的问候语中常常要提到牲畜，以及他们赖以生存的草原的情况。游牧民族视牲畜为生命和生活伴侣，对牲畜产生一种特殊的感情是十分自然的事情。游牧民族的语言中对牲畜除一般称呼外，还有爱称、雅称、小称等语义范畴。这都是游牧民族对牲畜的深厚感情在语言中的反映或表现形式。而在牲畜中尤其是马，更是和草原人们生活密切相关的牲畜。在游牧民族看来，马通人性，知情理，是人们的伙伴，是牧民生命的一部分。因此，在游牧民族的言语中有关马的内容很多。哈萨克族就有许多谚语与“马”相关，如“歌和马是哈萨克人的两只翅膀”；“马是诸畜之王”；“化远为近的是马匹，化近为远的是异己”；“马儿相向嘶鸣，于是寻到马群；人们相互交谈，于是寻到知音”；“好马不求好照应，好友不求好待承”；“好马一鞭，驽马千鞭”；“真正的好马形体难看，真正的美人也有缺陷”等。而蒙古语中除了也有大量与“马”相关的熟语外，许多有关行为的敬语也常与“马”有关，如：

与马有关的敬语	对敬语的回答语	一般的用语形式
mɔrilɔɔ	mɔridjəə	jabjaa
骑马、走的敬语	出发、走吧	走吧、出发吧
mɔridɔɔ	mɔridjɔɔ	jabjaa
出发、骑马	出发、走吗	走吧、出发吧
mɔrildʒ >bʊʊ dʒalardʒ	bʊʊja >bʊʊ ɔrjɔɔ	ordʒ irəə

请进屋	进去吧	进来
saata mɔrildʒ < sʊʊ	sʊʊjaa	sʊʊ
请坐	坐吧	坐

交际虽然通常是通过语言进行的，但绝不仅限于语言形式，有时则还需辅助以表请、神态、身姿、体态等其他非语言形式。因此跨文化交际中除了注意语言形式及其文化内涵外，也不能忽视非语言形式及其包含的文化差异。每个民族都有具有民族特色的非语言行为，同时，也在语言中留下了许多相关内涵的词语。如汉语中就有许多以“手”、“脚”、“眼”、“目”等组成的成语：措手不及、手忙脚乱、大手大脚、一手包办、一手遮天、袖手旁观、握手言和、拍手称快、赤手空拳、手舞足蹈、手无寸铁、指手画脚、措手不及、蹑手蹑脚、轻手轻脚、缩手缩脚、目光炯炯、耳闻目睹、暗送秋波、眉飞色舞、愁眉苦脸、扬眉吐气、迫在眉睫、举案齐眉、火烧眉毛、贼眉鼠眼、眉清目秀等。

总之，跨文化交际中，首先要有一种“入乡随俗”的意识和尽快进入另一种文化角色的参与意识，这样才能使跨文化的交际得以顺利进行，并为下一步更深入的交往奠定一个良好的感情基础和心理铺垫。

二、跨文化交际中的礼貌原则

无论是单语社会成员之间，还是双语社会成员之间的言语交际都要在交际中尊重对方，这就是所谓言语交际中的礼貌原则。单语社会成员之间的交际，往往只牵涉一些修辞形式的应用是否得当而已。而跨文化的交际中除了以上因素外，还有文化背景和用语习惯等问题。这也是交际文化中的一个组成部分。礼貌原则是会话中的一条重要指导原则，它由 Grice 提出，Leech 等人系统阐发，其核心内容是要在言语交际中尊重对方。交际文化是直接影响言语交际的文化知识，它反映这样一种情况：生活在不同文化背景中的人，由于缺少某个语言系统、子系统以及某些词汇项目的代偿形式的背景知识，相互之间进行言语交际时会产生误解，影响礼貌原则的实行。从理论上讲，礼貌原则在各种语言（方言）的交际过程中都普遍存在，其共性乃是尊重对方，但由于文化差异，不同语言的礼貌原则在内容和表现形式以及文化关注等方面又各有特点。礼貌原则下产生的言语模式我们暂时称其为“礼貌语言”。它表现在许多方面，而最常见的是礼仪用语，如问候语、发问语、受礼语、宴请语等。

在跨文化交际中，礼仪语反映民族文化的习惯，注意这些极其常见但又细微的言语形式，将会使交际顺利进行。中国人见面常问“吃了吗?”“上哪儿去?”而这些问话要是对欧美人来说是不礼貌的。他们认为这纯粹是干涉别人

的私事。称呼语也是各具特色的，中国人一般称呼“同志”（近些年来比较流行的称呼语是“先生”或“小姐”等），俄罗斯人则一般称呼“公民”，欧美人习惯把已婚妇女称为“夫人”，把未婚女子称为“小姐”，一般统称为“女士”。日本人则对妇女一般不称女士或小姐，而是先生。中国大陆人习惯把配偶称为爱人，而在港台地区一般不这样称呼，在香港爱人一词理解为情人，不得乱用。中国人互相询问对方的工资等情况是很平常的事情，但在欧美这样的言行是失礼的。日本人对朋友买的东西，一般不问价钱多少，认为这是失礼的。中国人受礼往往说些不敢当或太客气等客套话，并再三推却，而且得等送礼人走后才看礼物，而欧美人受礼时除了当面打开礼物外，还要说些感谢的话。宴请语是在请客人做客时常说的。中国人喜欢用丰盛的菜肴来款待客人同时也习惯用“没什么菜”、“请随便用点便饭”之类的客套话。这对欧美人来说也显得无礼，他们认为这样是怠慢了他们。中国自古以来就是礼仪之邦。我国许多少数民族都有尊老爱幼的传统美德和与此相关的伦理道德观念。反映在称呼语上就有许多十分细微的区别。拿壮族的称呼语来说，晚辈与长辈之间、同辈之间均有尊称、谦称和昵称的礼节用语。每一种称呼都分得很细，构成了壮族礼貌用语的重要组成部分和具体内容之一。壮族在同辈同龄之间称呼时，只呼其名不呼其姓。同辈不同龄，年纪小的对年纪大的都以 pei^{42}（兄、姐）相称；晚辈对长辈以“老大爷”、“老大娘”、“奶奶”相称；如果年长于或幼于父亲的，在伯父或叔父前加一个“空”；个别地区子女对父母亲均尊称为“老、老人”。亲友之间的交往也有敬称：亲友相见谈话时，客方对主方的妻子之夫，不能用“丈夫”一词，而要用“成年男人”或“他”，称女人也不能用“妻子”，而要用“妇女”或“她”等来代称，以示尊敬。晚辈在长辈面前要用谦称自称。有些地区的壮族“我”的谦称用“奴隶”或“幼小”等代称；也有直系亲属用“儿子”、“孙子”来代称的，否则被视为无礼。“我们”也有相应的谦称词（coi^{35}），双方交谈时都用谦称词，表示对对方的客气和礼貌，否则被认为是无礼之言行。长辈称晚辈也很喜欢使用昵称。婴儿出生后，壮族习惯给孩子取一个奶名，并在奶名前加上表男性的词头“特”或表女性的“达”；对小孩特别是晚仔晚女、独生子女的称呼，还常常以“幼小”相称；对男女青年，一般按照长幼次第等称呼，前面冠以性别词头。对有子女的成年人，一般不称呼名字，也不称呼奶名，而是把小孩的名字和“爸爸”、“妈妈”的称谓结合起来相称：……的爸爸，……的妈妈。

按照壮族的习俗，一个人的一生有四个阶段的称呼。这些称呼，都代表着其处在何种身份、辈分和被尊重的程度，它们分别是奶名、学名、父母名、祖父母名，后二者都是某人做了父（母）后的名字。我国壮侗语系各族都有类似的称谓现象。

在拉萨藏语中有普通体和敬语体的分别，当讲话者考虑到听话者或谈话中所提到的第三者，比自己的社会地位高时，就必须选用敬语，否则就视为无礼。影响说话者选择敬语的社会等级意识是以传统的藏族社会结构为基础的。在这个社会中，阶级、职业、亲属关系、年龄、性别等都是尊卑贵贱高下有序的。

文化是人们用来判断一个特殊的行为是适当的还是不适当的，是人们用来计划自己的行为和解释他人行为的有系统的知识。美国人抿嘴吃食是得体的，而印第安人却认为张口大嚼菜是礼貌的。同样的行为在不同的文化中可以有不同的意义，如印度的青少年携手并肩同行意味着友谊，而美国人的这个行为却可能被视为同性恋。此外，还有许多礼貌原则表现在一系列的非语言形式上。如握手，在泰国，只在政府官员和学者、知识分子中流行，但男女之间是不许握手的。而在伊斯兰教国家如果不是女方主动握手，男女之间更禁止握手。手势语在每个民族中都十分发达，但同一内容也可能用不同的手势来表示，如果不注意手势语的文化规范和特点，那就会使人产生误解，甚至反感或抗议。

总之，在跨文化交际中，礼貌原则中心是使交谈对方受到尊重，从而使交际能够顺利进行。这在语言交际中要注意选用对方喜欢用的语言，在发端语系统如社交称谓、寒暄语、人称代词等方面都选用礼貌性强的词语，并且要强调主要使用委婉语、敬词、谦词等语言形式。

三、跨文化交际中的禁忌原则

在古代，人们由于受科学认识水平所限，对语言这种平常但又十分奇特的现象无法予以解释，便赋予其神秘和奇妙的色彩，并相信语言具有某种魔力，相信语言这种符号与它所代表的真实内容之间存在着某种同一的效应关系。因此，在需要避忌某种事物或某种现象的发生或出现时，也就使指代这种事物或现象的有关词语成为人们不能说出来的禁忌语汇。从文化的角度来看，这些词语是被看作不吉利的词。因此，在言语交际中使用它们是犯大忌的。尤其是在跨文化言语交际中，由于不同文化里被视为禁忌语的词语不一样，如果不了解这些语言的文化背景，不入乡随俗，那么，可能会出现不好的结果，甚至有时说话人本想实行礼貌原则，却可能适得其反。

中国人自古就有尊祖敬宗的习俗，祖先的名字和长辈的名字都不能直呼不讳。汉族、鄂伦春族、鄂温克族、壮族、布依族、藏族等许多民族的祖先崇拜习俗中都有此类禁忌事项。汉族忌言祖先、长辈的名字。司马迁写《史记》，因父名“谈”，所以，把“赵谈”改为“赵同”，把“李谈”改为“李同”。六朝时，有人为避家讳“桐”字，把“梧桐树”改成“白铁树”。清朝刘温

叟，因其父名“岳”，竟终身不听“乐”。鄂伦春族认为直呼祖先的名字是对祖先的不尊，恐触怒了祖先而降灾于子孙。对于长辈，也不能直呼其名，甚至不能把长辈的名字告诉别人，否则，认为家中会生下无骨节的孩子来。如果有什么物件与长辈的名字相同，要把物件改一个别的名称。蒙古族和哈萨克族的晚辈不能直呼长辈之名，尤其是媳妇不能直说丈夫家的祖宗根底，更不能直呼其名。在哈萨克族和蒙古族卫拉特人民间都有一个讳名的习俗故事。说的是有一家人有六个儿子，名字分别叫芦苇、湖泊、绵羊、狼、刀、磨石。有一天这家的一个儿媳妇到河边去打水，河边长着芦苇，她看到有只羊被狼吃了，于是，她用刀在磨石上磨了磨，把狼杀了。她回到家后对她婆婆说：“摆动物的那边，奔流物的这边，咩咩被嚎嚎吃了，我把锡锡磋了磋，把嚎嚎杀了。”为了避免在叙述这件事的同时把几个与其中事物同名的兄弟的名字直呼出来，这位聪明的儿媳妇用了其他的几个相应的词来代替，十分生动巧妙地叙述了这件事。

有些汉族地区人的岁数、属相也有所避讳。我国河南、河北一带最普遍忌讳的岁数是45、73、84、100岁等。据有关调查资料表明，讳言45岁，其原由是与包公陈州放粮有关；忌言73．84，是由于孔子和孟子分别是在73、84岁去世的。因此，人们认为这两个岁数是人生的两大关口，两个台阶。俗语中也有“七十三，八十四，不死也是眼窝刺”，“七十三，八十四，阎王不请自己去”等说法；忌言100岁是因为百岁常常用来指人寿之极限，真正100岁的，也要说99岁，否则被认为是不吉利。因属相可以标明一个人的年龄，且又指代自我的本命，所以，汉语民间也有忌言属相的禁事。古代，艺人进宫唱戏除了记住当天宫中的忌字外，还要记住皇妃等人的名讳、属相忌字等。如在剧目、台词中有忌字就得改字。

数字也有忌讳。汉民族由于对“偶”的偏爱和受中国原始宗教和道教都尊偶数的传统习俗影响，自然形成了崇尚偶数的习俗，视偶数为吉数，幸运的象征。而西方人却视偶数为不吉利，奇数为大吉。他们认为偶数隐含分裂。但有一个奇数却例外，那就是“13”这个数。西方文化普遍认为13不吉利，尽量避免与13打交道。荷兰，用12号A代替13号房间；英国剧院里一般找不着13排和13号座位，即使有票价减半也无人问津。西方许多国家忌讳13人出外旅行。为了尊重欧美人的习惯，上海22层楼高的上海大厦取消了13层楼的名称，上海国际饭店、锦江饭店也找不到13层。一般都是从12层直接跳到14层。日本人忌讳四和九，因为日语中这两个词的发音分别同“死”和“苦”接近。日本人请客送礼，喜欢三、五、七等奇数的礼物。有一位高尔夫球商把四个球包在一起装箱出口日本，结果遭到失败。日本人探视病人喜欢送鲜花，但忌送带根的花，因“根”与“睡”在口语中谐音，怕病人联想到永

远卧床不起。跟病人忌说数字“四”字。日本医院里一般没有四楼和四号病房。

某些动植物在许多国家都被认为具有某种象征意义的标志。菊花是日本天皇的象征，而在阿根廷等拉美国家，却属葬礼之花。熊猫是中国的国宝，但在伊斯兰教国家因为其形体酷似猪是忌讳的。大象是东南亚各国兴旺瑞祥的象征，欧美人却把大象看成是蠢笨的动物，并把东南亚人当做珍鸟的孔雀咒骂成祸鸟，认为马才是幸福的象征。

凶祸词语忌讳更是十分普遍的现象。如“死”这个字眼的委婉说法或同义词每种语言都有数十个。汉语里与“死”字同义的词和说法也是十分丰富的，而且有很细的区分，反映了一定的等级观念和褒贬色彩。

与回族人交谈时，要避讳说出与他们宗教信仰相悖的词语。回族人把“酒”说成“原封儿”、“杀”说成“宰”，“死”说成“无常”等。土家族的正月初一禁说带有“死”、“痛”、“病”、“穷”、“杀”、“没有”、“不要”、“睡了”等字眼的话。侗族在收禾季节不仅禁止在田边地头吃饭时吹口哨，还忌讳说“完”字，甚至在路上互相问话时也不能讲带有这些词语的话，只能用其他方式或别的词语代替。世世代代从事狩猎生活的鄂温克人崇拜熊神，以一公一母的熊皮为偶像，把公熊叫“和克”（祖父），把母熊叫“额我”（祖母）。出去打熊，忌讳说“打熊”，而说“我们去做客”。打熊的枪不能叫枪，而叫“呼翁基”，即吹火筒，意思是打不死任何的工具。打死熊后，不说熊死了，而说“睡了”，并念叨“不是我们鄂温克人打死了你，是别人打死的”。吃熊肉时，大家都要学乌鸦“嘎嘎”叫几声，表示是“乌鸦吃熊的肉，不是我们在吃你的肉”。切熊肉的刀也不叫刀，而叫“刻尔根基”，即“什么也切不断的钝具”。民间的荣辱观也使一些带有亵渎意味的词成为忌讳词，像生殖器官、性行为以及容易引起生殖部位联想的“拉屎”、“撒尿”、“上厕”、“月经”、“生孩子”、“怀孕”等在各族语言都属忌讳之列，一般都要改用其他的说法来代替。

在文字上，也应注意避讳一些容易引起反感或不良联想的文字形式来拼写跨文化交际中另一方的人名或族名以及一些借词（尤其是用有表义作用的汉字时）。如我国一些少数民族的人名、族名或一些特殊的事物名称，用汉字拼写时，如不注意这一点，就会出现一些令人啼笑皆非或伤害民族感情方面的事来。中国的历代史书中记载的许多少数民族族名或部族名称都带有“犬”字，如“狄”、“狸”、“打狐狸”等，有的用含有贬义的字拼写族称，如“南蛮”等。这些都在后来逐渐予以更正。还有许多民族也把过去的族称改为新的名称，如把“崩龙”改为“德昂”等。有的改作近音字。有一位彝族作者在《光明日报》上撰文，指出人们喜爱的彝族舞蹈《快乐的鸱嗦》应改为《快乐

的诺苏》，“诺苏”是“彝家”的音译，在以讹传讹的舞蹈名称中的“鹍嗦”容易引起歧义或误解，也在一定程度上伤害了彝族同胞的民族感情，表现出对兄弟民族的不尊重。因此，在用汉字拼写上述事项时，应注意尽量避免使用跨文化民族触发敏感的范围内的各种表现形式。

此外，各族还有一些独特的忌讳的非语言行为表现形式。如信仰伊斯兰教的民族洗手时忌甩手。蒙古族、哈萨克族、柯尔克孜族等游牧民族忌用脚踢牲口；彝族忌讳人从胸口跨过。

总之，语言禁忌与非语言禁忌形式都是建立在语言神秘感、语言魔力信仰基础之上的，它是人们的伦理道德规范、文化价值观念、心理心态、习俗信仰等多层次的多重表现。这些都是我们在跨文化交际中不可忽视的因素。

思考题

1. 借代词有哪些重要的研究价值?
2. 借代词是如何产生的?
3. 为什么说翻译是一种语言再创造?
4. 双语翻译中的语言翻译需要注意哪些问题?
5. 双语翻译中的文化翻译需要注意哪些问题?
6. 请举例说明双语翻译中造成文化障碍问题。
7. 如何界定跨文化交际的性质?
8. 如何应对跨文化交际中的问题?
9. 谈谈为什么跨文化交际日益成为趋势的文化原因。

参考文献

［美］爱德华·萨丕尔:《语言论——言语研究导论》（中译本），商务印书馆，1964。
［日］桥本龙太郎著，余志鸿译:《语言地理类型学》，北京大学出版社，1985。
戴庆厦主编:《汉语与少数民族语言关系概论》，中央民族学院出版社，1992。
顾嘉祖主编:《跨文化交际：外国语言文学中的隐蔽文化》，南京师范大学出版社，2000。
金炳善:《试论汉、朝并列式复合名词字序的共同特点》，载《民族语文》1990年第6期。
雷春芳:《翻译与文化映象》，载《语言与翻译》1991年第4期。
黎天睦:《现代外语教学法》，北京语言学院出版社，1989。
李绍年:《〈红楼梦〉翻译探索》，载《语言与翻译》1990年第4期。
刘文性:《维吾尔谚语汉译琐谈》，载《语言与翻译》1990年第4期。
罗常培:《语言与文化》，语文出版社，1989。
聂鸿音:《试析西夏语中表“五色”的词》，载《民族语文》1991年第3期。

牛汝辰：《新疆地名中的“喀拉”一词辨析》，载《新疆社会科学》1984年第2期。
潘肖珏：《公关语言艺术》，同济大学出版社，1991。
史有为：《异文化的使者——外来词》，吉林教育出版社，1991。
王秉钦：《文化翻译学》，南开大学出版社，1995。
吴超强：《壮族的尊称谦称和昵称》，载《民族语文》1990年第6期。
邢福义主编：《文化语言学》，湖北教育出版社，1990。
扬品亮：《关于白语系属的探讨》，载《中央民族学院学报》1989年第6期。
易洪川：《汉语的礼貌原则与交际文化》，载《语文建设》1991年第6期。
郑仁甲：《朝鲜语固有词中的“汉源词”试探》，载《语言学论丛》一辑，商务印书馆，1983。
周振鹤、游汝杰：《方言与中国文化》，上海人民出版社，1986。
朱文俊：《语言与文化》，载《语言教学与研究》1990年第2期。

第十二章

方言与亚文化

第一节　方言的浑沌特性分析

一、方言的浑沌特性

1. 方言是一种非线性系统

浑沌学认为客观世界是一个不断从环境中输入信息与能量的开放性系统，客观世界在与环境接触与交流过程中，客观世界和环境始终处于各种变异之中，且各种变异相互伸缩与折叠，形成一种复杂的非线性信息系统。语言本身也是一个开放性系统，语言在与外界接触过程中，自身会不断地发生变异，因而产生各种变体，这种变体在时间和空间的坐标轴中不断伸缩和折叠，形成各种变体形式。有的变体形式消失、同化，而有的形式却不断放大，完成一种从无序到有序的演变历程，最后形成一种方言。方言形成后，一方面它从母语那里继承了其基本结构，它的演变要受到其母语的制约，另一方面它自身在与外界接触和交流中不断输入新的信息和能量，也不断地发生变异，产生新的无序状态，从而在方言中形成各种折叠层，各种折叠层交错影响，在整体成为一种非线性系统。

所谓非线性系统是指系统与它外在的和内部的各个组成部分既不能是叠加也不能是分解的关系，它是既具有信息增殖，又有信息耗散的折叠。在方言中这种非线性主要体现在以下四个方面。

一是方言与母语间的犬牙交错的关系。方言从母语中脱离开来后，它一方面要受到其母语的制约，保留母语的许多原生形态，这些原生形态主要包括基本词汇、基本语音和语法格局等诸多方面。另一方面，方言脱离母语后，它自

身作为一个独立的系统也会发展一些新的变异形式。它自身作为一个相对独立的系统又有自己的发展规律，从而在方言系统中出现多层次的折叠层，既有母语形式的残留，又有新的变异形式的产生；既有某些次要因素演化为主要因素，又有某些主要因素形式退化或消失。不仅这样，方言脱离母语后，它与其母语间还因其与母语空间距离的远近，还存在不同层次的接触和影响，方言还会在不同时间层面上从共同语中选择某些形式替代其方言自身的形式，但由于替代一方面是局部的另一方面又是不同时间层次的引进，这样必然在方言系统内部造成多种层次的语言现象的共存。此外，方言的界限并不是截然可分的，它除了和共同语接触和影响外，还与其他方言和语言进行接触和影响，并吸收或输出其方言形式。因而我们可以说方言从整体上看来它是一个复杂的非线性的浑沌系统。

二是方言内部各个组成部分内部发展的不平衡性，方言自身内部结构始终处于平衡和平衡破缺相互交织的状态中。这是因为方言形成后，它自身并不处于一种均质状态，而是存在多种差异和折叠层的异质系统。我们经常会看到一个音位在有些位置上维持原状，而在有些位置上却发生了变化，因不同的条件造成了同一个音位变化的不平衡性。我们也经常看到同一条件的音位形式，有的发生了变化而有的却停留不变，形成一种词汇扩散式音变。还有因为在组合过程中，因不同的组合条件也会发生信息耗散和信息合成。在词汇系统中，不仅内部处于同一子系统的各词处于相互竞争状态，自发地进行优选，而且还会因接触和影响的原因打破内部的竞争状态，进行子系统的重新组合，不仅如此，有时语音、词汇、语法三个不同层面的子系统也会各自对对方施加影响，形成词汇语法化、语音语法化及语法语音化等多种嫁接现象。

三是在方言子系统中，也会进行此消彼长的变换。某些次要的形式由于某种奇异吸引子的作用，在其周围形成吸引域，从而从次要形式上升为主要形式，并反过来抑制原先的主要形式，使主要形式逐步萎缩和消失。例如，子尾在赣方言中本应是一种发达的词汇和语法现象，但在属于赣方言的东至土语中，由于受吴方言和徽方言的影响，子尾这种发达的形式却由于一种特殊的儿化方式（在阴声韵尾后加鼻音）而受到抑制。

四是方言与亚文化之间也是发展不平衡的。有的文化形式消失了，而方言则还保留这种文化形式的指称，从而造成了一种“有名无实”的现象，我们就可以利用这种不平衡性探索历史上曾经存在的形式。有的文化形式发生了变化，而方言却仍没有变化，从而造成一种“名不副实”的现象，我们就可以通过方言来观察这种文化形式的演变轨迹。有时同一种文化形式，在一种方言中却用不同的方言词加以指称，从而造成一种“一实多名”现象，我们就可以通过这种指称的多种样式来探索方言词汇的演变和竞争轨迹。综上所述，方

言是由多种因素形成的多层次复杂的非线性系统。

2. 方言既是一个连续体，又是一个离散体

浑沌学认为系统本身作为物质的一种存在形式，它自身是一个连续体，它们内部之间并没有截然区分的界限。但系统内部并不是均质发展的，而是存在大量的差异、不平衡、变异和例外以及由这些差异、不平衡、变异和例外导致的浑沌运动。历史方言学和描写方言学认为在同一个方言区内，方言内部是均质的，同一个区方言内部是稳定的、静态的或至少是有序的，因而可以详细精确地描写出一个方言内部的语音系统、词汇系统和语法系统，或是根据方言内部均质的构拟，得出语音演变的规律。显而易见，历史方言学和描写方言学在研究的起点上就建立了一个假设：一个方言内部是均质的，方言和方言间却是异质的，也就是说，方言间是一个离散体，此方言与彼方言区的区分是明确的。显然，视方言为离散体抓住了方言活动的稳定部分和要素的关系部分，促进了方言分区的进展和研究的发展。但语言异质分析的潜流也正悄然兴起。这股潜流悄然兴起的动力最初源于方言内部的差异、变异和例外的发现和比较。随着对方言内部差异性认识的深入，人们发现由于方言总是在一定社会中产生、存在和发展的，方言由于地域和时间及外在社会的多重因素的影响，它们本身是不断变异的，即在不断地同外界交流信息与能量时，它们内部发展是非线性的，有许多例外和不符合规律的现象产生，从而扰动系统的均质发展，而且这种扰动会随时间的延长逐渐变大，形成一个无法预测的浑沌系统。

历史语言学和描写语言学还有一个当然的假设，方言区的形成与一个文化核心区的形成密切相关，往往有一个文化核心区就伴随着一个方言核心区，这种现象在古代交通不发达地区和许多文化比较落后的少数民族地区表现得尤为明显。即使文化较发达地区这种现象也不例外，如意大利的威尼斯方言、我国华东地区吴方言的形成就与文化核心区的形成有关。这种文化核心区会对其所辖的方言的形成、发展和变异有一种制约作用。因此研究基点就可以视文化核心区为方言的当然代表，对方言进行点与点的观察、描写、和研究，进而认为方言是一个离散体。可是他们却忽视文化核心区内部的非均质性，文化核心区虽有同化所辖文化区的方言的能力，但从核心区到边缘的延续中，核心区的力量逐渐减弱，核心区与边缘区形成一种伞骨式的辐射，辐射越远，核心区影响力越小，在这个文化区的诸多边缘区就会存在另一文化区的诸多边缘区，两者相互影响、相互交流、相互吸收，从而形成一个方言和亚文化的过渡带。这个过渡带方言的发展趋势视其文化核心区力量的强弱，要么处于方言联盟状态，要么处于类型转化阶段，要么吸引其他文化区的边缘区的方言向其靠拢。但无论怎样变化，这个过渡带都连接着两个方言区，使此方言与彼方言成为一个

连续体。

我们说方言是一个连续体并不排斥方言同时也是一个离散体。这好像色谱上的颜色，两种颜色之间并没有截然两分的界限，但颜色两端却是可以明确区分的。只是我们在强调方言的离散性的同时，也要重视对其连续性的认识，因为两种特性都是方言自身方式的体现。方言的离散性有益于方言的划分和描写，方言的连续性则有益于解释方言的差异、方言的变异和方言的接触及其变异的成因。认识两者的统一则有利于认识方言的复杂性。

3. 方言与语言的层次自相似性

浑沌学认为系统在演化过程中，并不是杂乱无章的，而是存在着复杂而精致的结构，包含有更多的内在规律性。分叉就是对其规律性的一种描述。分叉是有序演化理论的基本概念，但分叉所造成的序列的存在又往往是出现浑沌的先兆。所谓分叉是指系统演化过程中的某些关节点上，系统的定态行为可能发生定性性质的改变，原来的稳定定态变为不稳定定态，同时出现新的定态，这种现象就叫分叉。

方言在形成过程中，它从共同语脱离开来，由于地域和时间和各种文化因素的影响，在分离过程中，它虽然继承了共同语的特征，但也产生了许多变异。当这种新的变异积累到一定程度，并且与从共同语那里继承的特征都比较强烈时它就会出现不稳定定态，从而出现浑沌运动。在秩序与浑沌对峙中，系统出现分叉，形成各种不同的方言和次方言。中国境内的汉语各大方言和次方言及土语基本上就是语言的不断分叉和方言的不断分叉形成的。在分叉过程中，由于变异和继承的特征所引起的浑沌运动表现不同，因而语言分叉结果不同，有的继续作为这种语言的次方言，有的则独立成为一种方言，还有的则变异力量极为强大，脱离共同语的约束，衍变成不同的语言。这种变异的力量不仅指语言自身的力量，也指一种文化力量，这时新的语言便与原来的共同语形成亲属语言，这是一幅语言演化的简单图景。但在方言变异过程中，由于外部力量的参与和许多不可知的浑沌运动，方言演化图景更复杂，浑沌运动表现形态更高级，分叉和融合交叉出现且相互影响，所以方言和语言的分叉更像是一幅河网状的分叉图景。

虽然语言和方言间的演化图景非常复杂，但语言与方言间存在着无穷的层次自相似的嵌套结构。也就是说如果把方言的比例扩大，我们可以看到方言与语言之间的内在一致性，这种内在一致性像无限循环的套状结构，层层相因。这其实是对分形的另一种表达方式。语言在分形过程中，它必然会将它最稳定的要素和结构遗传给了它的分形结构——方言，或者说方言在分形中，它从母语那里继承了“语言的基础规模”和“语言的基本格局”。方言在演化过程中

虽会发生变异，但很难抛弃它从母语那里继承来的最基本的语音格局——"理想的语音系统"、最稳定的要素——基本词汇和最稳定的结构、语法的基本结构等。显然我们并不排斥方言类型转换的问题，某种方言可能会在其他语言或方言的影响下，发生变化，即使这样，它也会保留母语最基本的部分作为它的底层，我们可以通过研究底层来发现它与母语及其文化的自相似性。

4. 奇异吸引子——方言演变中的例外

在浑沌运动中，复杂系统可能同时存在平庸吸引子和奇异吸引子，或者同时存在不同的奇异吸引子。同一系统因初值不同，可以采取规则运动，也可能呈现浑沌运动。系统越复杂，吸引子的分布也就越多样。不同吸引域的界限往往呈分形结构，导致规则运动的初值与导致浑沌运动的初值，可能难解难分地交织在一起。吸引子是浑沌学中一个重要的术语，它是指系统的稳定定态，在相空间中是由点（状态）或点的集合（状态序列）表示的。这种点或点集对周围的轨道有吸引作用，系统运动只有到达吸引子上才能稳定下来并保持下去。吸引子主要刻画的是系统的长远目标，自组织理论就是用吸引子来描述系统演化目标的。奇异吸引子同样是用来描述系统演化目标的。与平庸吸引子不同的是，奇异吸引子是指具有耗散性的浑沌系统在相空间的一种分数维数的分形几何体。也就是说系统在演化过程中，由于内部的随机性和外部的影响，系统演变并不是遵循整齐划一的演变方式，而是在其中会发生中断、变异、替代、增殖等现象。

方言和亚文化是一个复杂的浑沌系统，随时都可能有奇异吸引子的产生。在方言和亚文化的演化过程中，既有平庸吸引子所产生的合乎规律性的演变，又有奇异吸引子所导致的方言和亚文化演变的例外。（但必须说明的是，奇异吸引子所导致的例外并不是无规律可循，而是在规律之外的规律。浑沌学也不是研究杂乱无章的系统，而是研究具有某种隐含规律的确定性复杂系统的内在随机性。）因而奇异吸引子在方言中至少包含三个层面的含义：第一，是平庸吸引子所导致的规律之外的规律。这种规律有两种特性：一是它没有像传统音韵学所揭示的那种普遍性，二是它往往采取类推的方式造成一种"貌合神离"的结果。如我国南方吴方言、徽方言中都存在一种阴声字读成阳声字现象，如"花"在词尾或单念时（尤其用于人名时）一般变读为 huan[33]。乍一看，它像一种阴转阳现象，其实不然，它是南方方言的一种特殊儿化异读。在南方这些方言中，儿化尾以鼻音韵尾的形式出现，并附着于阴声字上，使其变读为阳声字。虽然以一种语音形式出现，其实却是一种词缀附着现象。但这种附着并不是任意的，而是有一定的条件限制，据我们观察，能够实现变读的阴声字必须具备以下两个条件：一是阴声字的韵母必须为单元音或后响复元音，二是形成

变读的阴声字必须符合"单念或位于词尾"这一语境。（现在有极个别词可在词首出现，如眉毛的"眉"、锯齿的"锯"，但这两个字也是在做单音词时先变成阳声字，后来才组成双音节的。）第二，是系统内部相互制约产生的奇异吸引子。这种吸引子往往会互相牵制，使语言演变出现例外现象，在赣方言的东至土语中，第一、第二人称代词由于受到第三人称代词"其"（有可能是渠的变读）的拉扯，声调皆由上声调变为阳平。现在又由于第一、第二人称皆为阳平，"他（她）"难以替代"其（渠）"的地位。即使有的地方使用"他"，声调也变为阳平。第三，是由于受到外部因素的影响产生的奇异吸引子，如回避字音、方言借用、字音误读、语言合璧、修辞心理等等。

二、方言研究中的浑沌特性

1. 方言定义中的浑沌

什么叫方言，这似乎是一个简单至极的问题，但细想来，却又是令语言学家深感头疼的问题。可以说，直到现在，也没有一个使人满意的定义。一般认为，方言是语言的地域变体和全民语言的支脉。可是由于地域性（包括地点性）对语言或方言的本质和发展不是主要的，只是习惯上我们往往按照方言通行的地区给它命名。而且许多语言的方言，尤其是许多小语种的方言，由于一向缺乏政治经济的任何形式的集中，它们现在本身并没有一个民族共同语，历史上也没有形成一种权威方言作为标准语，说它们是语言的地域变体，似乎还需要加一些前提条件。如傣语，通常分为两种方言：西双版纳方言和德宏方言，但在这两种方言之上并没有一个民族共同语，这两种方言只是一种历史的产物。如果按照定义去生搬硬套，傣语的两种方言显然只能算两种语言，这与傣族的历史与傣族的实际都不相符。这不只是一个特例，其实我国境内的大多数少数民族都存在这种现象。苗族、彝族、景颇族等语言的方言都是这种境况。一种定义，如果只从几种使用人口多和影响力比较强的语言出发，而不是照顾到语言的全貌，这种定义是不全面的。即使这样，这个定义是否对使用人口多的语言就是适用的呢？汉语的客家方言广泛分布于我国南方许多省份，就语音特点而言，它与赣方言接近，就地域而言，它与粤方言、闽方言接近。语言学界对于客家话到底是单独的方言还是赣方言的次方言存在着两种截然相反的观点。从语言内部语音差异性角度看，客家话确实与赣方言存在许多的共同点。但是我们称它为客家话，可以说不是从地域角度去说的，也不是仅仅从语言内部的语音去说的，而是从客家话形成的历史背景和客家人所表现出来的共同风俗习惯和心理状态来区分的。这种情况早就有人注意到，袁家骅等在充分考虑到方言的复杂性后，给方言下了一个模糊但却符合方言实际状况的定义：

“方言是共同语的继承和支裔，一个方言具有异于其他方言的某些语言特征，在历史时期往往从属于民族的统一标准。”这个定义以语言特征为主，兼顾了语言的现状和历史、语言和文化的种种复杂因素。即使这样，袁家骅还认为，“科学术语的定义带有概括性和抽象性，概括性和抽象性愈大，定义也就愈加严密。但是和具体实践相结合时，定义的运用有一定的灵活性（当然不能歪曲定义），单靠定义就等于硬搬教条，并不能解决问题的一切困难”。其实在我们看来方言本身就是一个复杂的浑沌系统，而不是一个单一的明确的简单系统。因而定义方言只从语言内部或只从文化、历史角度都不能准确揭示方言的内涵，而需要综合各项和各种标准视具体情况而行。

2. *方言划分的浑沌性*

对方言进行划分，最初，人们单纯的以地域为方言的天然界限，凭见闻和印象对方言进行划分，这种划分方式只是凭借一种直觉的感悟，从科学的角度而言，它当然是缺乏科学性的。但是从历史的角度而言，它却体现了古人区别方言的观点与今人的观点有所不同。现代方言学兴起后，对方言的划分成为研究方言的一个重要理论问题，任何一个研究方言的语言学家都必须考虑这个问题。在方言分区的开始阶段，“同言线法”作为一种标准被率先提了出来，它虽然描写了不同的方言特征在不同的地域分布，但“同言线法”所反映的只是方言的一个或几个特征，却不是方言特征综合，因而容易以偏概全，失之偏颇。而且这种划分方法容易给人一种错觉，以为“同言线法”两端的方言是决然不同的。单一标准的划分方法显然不能够对方言的真实情况作出合乎事实的区分，人们不得不寻找新的标准。“综合特征法”成为一种新的范式被采用，“综合特征法”具有两重含义，一是几种语言特征的综合，一是语言与其他非语言特征的综合。“综合特征法”充分考虑到了方言的复杂性，主张既要综合语言的语音、词汇、语法三个特征，又要考虑语言的古今演变的事实，还要参考语言人文历史的各方面，因而可能使方言的划分更符合实际情况。虽然几种标准同时并用，个人发挥的空间更大，这可能导致每一个研究者都有一种自己的划分方案，而且综合标准内部也有一个主次问题，以哪种标准为主，哪种标准为次，划分出的结果也有很大的差异。尽管如此，它却是最可接受的划分方式。因为方言本身就是一个复杂的浑沌系统，对它进行简单的划分在实践中是行不通的。

3. *方言研究史的浑沌学进展*

以往的方言研究者虽没有一个人宣布使用浑沌学作为分析语言的工具，但并不表示他们没有觉察到语言学中的浑沌现象，恰恰相反，中国方言研究史是

不断向浑沌学的思想接近的，只是浑沌学理论当时没有发展起来，他们没有明确系统使用浑沌理论罢了。中国方言研究主要可以分为两个大的时期，即传统方言学时期和现代方言学时期。现代方言学又可以分为历史方言学阶段、描写方言学阶段、社会方言学阶段和20世纪80年代兴起的方言与文化关系研究的文化方言学阶段。传统方言学时期主要以考证单个方言字词、描写先代异语为主，资料除专著外，一般都零散且语焉不详，还没有明确的系统认识观。现代方言学是随着历史语言学的建立而建立的，历史语言学以探索语言的历史规律，尤其是语言的语音规律为其主要任务。历史语言学家们在探索语音规律过程中既发现了大量的语音规律，也发现了许多当时无法解释的语音事实，都把它们当成特例存而不论，并认为"没有一个规则没有例外"。随着维尔纳定律的发现，人们深信任何语言现象都是有规律的，因而提出了一个更响亮的口号："语音演变的规律没有例外。"新语法学派的这一主张，一方面反映了人们对规律掌握的深人，另一方面却也开了简化语音或语言规律的源头。地理方言学虽看到了方言演化的复杂性，但在论述语言学的洪流中湮没无闻。

描写语言学想当然地把方言的描写建立在语言或方言均质论的基础上，根本无意解决方言演变中的复杂规律。一个时代或一个流派的没有被吸收的合理因子，必然会在新的境遇中复活从而造成新一代思潮的更迭。社会方言学从建立之初，就是以方言的变异为其研究对象的，发现了大量复杂的语言规律。对变异的处理表明人们对复杂性问题认识的深人。非线性和异质理论这时在西方开始产生，在此背景下，许多理论应运而生。"词汇扩散说"、"叠置音变说"、"有序异质说"都为研究复杂的语言问题提供了参照系。在这些理论进展的过程中，例外被大量地挖掘出来，但这些理论主要在于对语言内部变异和例外的探讨，还没有涉及语言和文化、方言和亚文化的外部变异。文化语言学着重研究语言与文化、方言与亚文化的关系，对许多现象作出了新的解释，同时也提出了许多问题：诸如语言与文化、方言与亚文化之间的复杂对应、平衡破缺、自相似性、语言演变中的分叉、亚文化和方言内在随机性、方言和亚文化的初值敏感依赖性等。这些问题相继被展示出来，客观上要求浑沌学作为一种本体观和方法论来支撑语言与文化、方言与亚文化的研究。

第二节　方言与亚文化的浑沌特性分析

一、方言是亚文化的一种分形——方言和亚文化的自相似性

方言不仅是语言的分叉，也是亚文化的一种分形。分形是浑沌学中另外一个重要概念，顾名思义，它是相对于整形而言的。所谓分形，原来是指一种几

何图形，如果它的组成部分与整个图形有某种方式的自相似性，就可称为分形。不过浑沌学认为分形是事物的常态，整形则是一种例外。分形是具有无限嵌套的层次结构的几何对象，它可分为线性分形和非线性分形两种形式。线性分形一般很少见，只有在简化的模式世界里才可能存在，在现实世界里基本上见到的都是非线性分形。方言作为亚文化一个门类，不仅因其是亚文化的一个组成部分，与亚文化具有自相似性，更为重要的是在方言中浓缩了亚文化的图景，成为研究亚文化的重要“窗口”和“活化石”。这本身包含着三种含义：一是方言与亚文化整体存在自相似性；二是方言与亚文化的其他门类存在着自相似性；三是方言与亚文化某个细节存在自相似性。方言与亚文化的整体存在自相似性，是指方言作为语言的一种分叉，亚文化作为文化的一种分叉，两者在整体方面的自相似性。虽然方言和语言并不是划分亚文化和文化的惟一标准，而作为一个重要标准却是任何人都无法否认的事实。可以说现代意义上的文化和亚文化就是类比语言的谱系树概念建立的，甚至文化和亚文化的分类起初都与方言和语言分类相关。综上，我们可以将方言与亚文化的整体自相似性概括为如下几个方面：

① 开放的动力学系统——方言和亚文化的连续性和离散性；
② 敏感的初始条件——方言和亚文化的依附性和相对独立性；
③ 伸缩和折叠——方言和亚文化的多样性和多层次性；
④ 分叉和分形——方言和亚文化的自足性和自组织性；
⑤ 奇异吸引子——方言和亚文化的变异性和随机性。

对于方言与亚文化其他门类存在的自相似性，古人早有所察觉，在我国古代许多著作中多有论述。不过一般以南北两大亚文化作为比较对象罢了。颜之推在《颜氏家训·音辞篇》中说：“南方水土和柔，其音清举而切诣，失在肤浅，其辞多鄙俗。北方山川深厚，其音沉浊而讹钝，得其质直，其辞多古语。”陆法言在《切韵》中说得更具体：“吴楚则时伤清浅，燕赵则多伤重浊。”吴楚与燕赵在这里应当是代表南北之异。古人之所以对南北差异比较敏感，一方面当是南北方言语调差异很大，在听觉上形成的直感；另一方面则是由于南北地理环境巨大的差异给南北汉人造成的性格上的差异，以及这些差异在其他一系列方面的体现。因而古人在谈论方言差异时经常提到亚文化其他事项，“凡曲，北字多而调促，促处见筋，南字少而调缓，缓处见眼。北则辞情多而声情少，南则辞情少而声情多。”“江左宫商发越，贵于清绮；河朔词义贞刚，重乎气质。气质则理胜其词，清绮则文过其意。理深者便于时用，文华者宜于咏歌。此其南北词人得失之大较也。”即使在论到其他亚文化事项时也与方言和文学有异曲同工之妙，“岚色郁苍，枝干劲挺，咸有生意。西桥泾浦，洲渚掩映，一片江南也”，“南派乃江左风流，疏放妍妙，长于启牍，减

笔至不可识。北派则是中原古法，拘谨拙陋，长于碑榜。”古人虽在论述这些亚文化时并没有提到什么自相似性问题，不过这些语句是对自相似性概念的形象描述，这是南北方汉人的气质差异造成的。南人居江南水乡，性格自然比较细腻婉约；北人居中原之地，性格豪爽直率。因而在表现人的精神世界的一系列亚文化形式上也表现出较大的差异。在方言研究中，有一个研究得很不充分的领域即方言的语调。我们在辨识一种方言土语时，首先应该用的不是语音和词汇上的差异，而是对语调的感知，成语“南腔北调”就是这种感知的具体概括。在亚文化中，许多亚文化形式就是主要采用了方言语调的特征，如民谣、地方戏、山歌等。在研究这些亚文化时，我们不仅要考察这些形式中所包含的方言成分，以及方言对这些形式的制约，还需考察方言的语调和这些形式之间的自相似性问题，也就是方言韵律与亚文化的对应问题。只有这样才能深人了解方言与这些亚文化的对应关系。

方言与亚文化的自相似性还体现在方言与某个亚文化特殊细节的偶合上。C. C. 维索特斯基在《研究方言的方法》中举例说在乌拉基米尔省的边缘，o 化和 a 化之间的界限相当于以前妇女的特种服装界限，特别是像当地老住户直接指出的，北方穿 САРАФАН（农村妇女穿的一种没有袖子的长衫）而南方穿 ЛОНЕВА（农村妇女穿的一种有褶襞的短裙）。而类似的例子在中国民族地区里也常常能够见到，如四川境内的彝语有圣乍、义诺、所地三种方言区，这些地区的彝族服装，恰好有宽裤脚、中裤脚、窄裤脚等服装上的差别。苗语的方言土语也有很多地区跟妇女的服装颜色及饰物的不同而有所区别。这些人文方面的特点，对于帮助我们划分方言土语都有很大的参考价值。著名的历史比较语言学家梅耶在其名著《历史语言学中的比较方法》中要求我们注意一些偶合的细节以便对语言的族系进行分辨，就是看到了语言与文化之间的自相似性。很显然，以上方言与服装的符合不是偶然的，在许多少数民族中，语言，尤其是方言和服装是他们对内认同、对外排斥的标志。壮族就有一则民间故事，清楚地说明了服装与民族之间的关系，内容说的是一个巧木匠造人，在沟边造的是瑶人，在半山坡上造的是侬人，在坡顶上造的则是苗人。后来木匠用火点燃了一根木棍，沟边地势低，木人被烧得黑焦焦的，故瑶族人喜欢穿黑衣服；半山坡的火势较小，所以侬人喜欢穿蓝衣服；山顶则火势更小，所以苗人喜欢穿颜色比较淡的花裙和白裙。可见在古人的意识里，衣服也是区别民族或族群的一个重要标志，因而方言与服装之间在地域上的符合有可能反映了古人划分自己本族与外族的一种朴素认识观，这种朴素的认识观在后代文化中则以语言（方言）与文化的自相似性的符合来显示。

二、方言与文化或亚文化间复杂的对应关系

“对应”是历史比较语言学在研究语音规律时常用的一个术语，也是历史比较语言学的一个重要方法。两种语言是否有亲属关系以及亲属关系的远近，主要就是看彼此间意义相同或相近成分的语音是否有对应规律和对应规律的严整程度。在历史比较语言学家看来，语音之间存在着严格的对应规律，因而可以用它来建构整个历史比较语言学的基础，即使发现对应规律不整齐，有例外，他们也认为那只是一时没有认清其条件而已，例外也是能找到原因的。客观地说，历史比较语言学对语言中的“对应”关系作出了巨大的贡献。但历史比较语言学的对应概念是建立在语言内部的一种线性基础上的对应，而且长期仅限于语音和语法的形态方面。近年来，我国语言学家针对汉藏语系出现的新问题，提出了“深层对应”这一概念，主张从语义角度对汉藏语系间的对应做更深层次的研究。这既是对传统历史比较语言学“对应”概念认识的一次深人，也是语言非线性凸显后内在的要求。语义是一个庞杂的非线性系统，从语义角度研究语言对应，势必要涉及到文化问题，但即使是“深层对应”也是主张从语言内部去做研究的。与之不同，文化语言学的对应则主要是从语言与文化、方言与亚文化之间的对应着手，它比“深层对应”可能更复杂，非线性也更突出。在对语言的文化性质和文化价值作全方位阐释的时候，语言的非线性就更加突出了，显然，原来的线性分析方法就显得不够了。例如某一语言现象与某一文化现象之间的内在联系，其中的对应关系有时带有随机性，有时带有穿插性，有时具有自相似性。这跟历史语言学的语音对应关系具有完全不同的性质，无法用那样的对应规律加以说明。而在自然科学中发展起来的浑沌学理论和方法，正好适合于这些现象的分析研究。

方言与文化或亚文化都是一个相对独立的自足性系统，他们之间各有自己的发展规律，因此它们之间不可能存在一一对应关系。但方言总是在一定的时代和地域由某种或某些因素形成的，而且方言形成后一方而要受到包括地理环境、风俗习惯、心理认知、文化传统等因素的影响。另一方面方言也要常年不懈、全方位地反映地域文化，因此两者之间又存在着复杂的对应关系。但这两者之间不可能像历史语言学的语音对应那样，存在一一对应关系，而是平行中有参差，对应中有随机和穿插，处处呈现出复杂性。下面主要根据已有之成果略述它们之间的对应关系。

1. 方言与（亚）文化间类型对应

对应是历史语言学研究的主要方法和手段，类型则是类型语言学的关键术

语。历史比较语言学的对应本来跟类型学的类型风牛马不相及。一个研究亲属语言的历史演变；一个主要研究世界上所有语言共时平面上的相似关系。对应与类型的嫁接始于汉藏语系假说的建立。李方桂从1930年到1942年间，对中国境内和东南亚近20种侗台语言进行了详细的研究，并于1937年在《中国的语言与方言》一文中提出了汉藏语系的假说。李方桂建立汉藏语系假说的依据就是单音节和声调一致性的类型标准。此后这种方法虽然遭到许多人的反对，但直到现在也没有人推翻此学说，只是在同源对应的基础上不断完善而已。

方言与语言的对应是一个自不待言的事实，因为方言本身就是建立在历史比较基础之上的。方言与语言在类型上的一致性也是一个天经地义的事实，当然这些都是就整体而言的。由于这些都是不存在理论障碍，所以方言与语言间，无论是历史对应还是类型的一致性研究都取得了相当大的成就。至于语言或方言与文化的对应则经历坎坷。由于语言与文化的复杂对应关系，人们对这个问题的认识直到今天也没有引起足够的重视，这诚然一方面是由问题的复杂性导致的，但另一方面理论上的障碍也是一个不可忽视的因素。对语言或方言与文化间的对应认识几经反复，从原来的肯定到后来的否定又到今天人们对这一问题的反思经历了上百年的时间。19世纪上半叶，德国著名哲学家、语言学家洪堡特在他的一系列的论文中，集中讨论了语言结构与人类精神的对应问题，他认为，语言是一个整体，在任何时候和任何情况下，都是人类存在不可或缺的一部分；语言结构与人类精神间存有必然之联系；“语言的差异不是声音和符号的差异，而是世界观本身的差异”。洪堡特虽没有明确讨论语言与文化的对应关系，但在他的思想中，民族语言与民族文化在整体上是对应的。20世纪30年代，博厄斯通过对印第安语的调查和研究，力图证实这样一个问题：种族的进化、文化的发展与语言的形式间没有必然的联系。他的弟子萨丕尔早年踵起继武，坚决反对语言与文化间的联系，认为在原始的水平上，特别容易说明语言与文化没有内在的联系，因为这时‘民族’观念这一势力还没有来干扰那种我们不妨叫做自然分布的潮流。完全不相干的语言在同一种文化里共存，密切相关的语言——甚至同一种语言——属于不同的文化区域。博厄斯和萨丕尔两人反对语言与文化间的对应是为他们反种族主义立场服务的。但他们并没有全然否定语言与文化的对应，他们用举反例的方式恰恰说明了他们对语言与文化复杂性的认识，当然他们主要观点还是否定的。但是，萨丕尔后来又戏剧性地成为萨丕尔和沃尔夫假说的始作俑者，无形中又掉进了语言与文化存在对应的深渊。中国语言学者则站在了博厄斯一边，从一开始就否定语言与文化的关系，所以至今对这个问题没有深究，但也开始进行理论的反思和实践上的摸索。张公瑾认为应看到语言与文化类型之间本来是存在内在联系的，只是

文化会扩散，语言会变异，于是在历史的长河中语言与文化出现不平行或犬牙交错的现象，这也是理所当然的。在我们探讨语言与文化类型的关系时，既要看到两者不平行的一面，也要看到其间一致的地方，这对通过语言研究文化将大有裨益。李如龙则通过对方言文化特征的考察，将方言与文化间的类型划分为五种两两对立的范畴。从方言成分的结构关系、方言的内部关系、方言间的接触（或与共同语的接触）、方言的社会应用、方言的演变等五个角度分别详细考察了方言的整合力、聚合力、竞争力、活跃度、稳定度等文化特征，并在详细考察方言的五种文化特征后，他将方言分为五种对立的类型：①单纯型和驳杂型；②向心型和离心型；③扩展型和收缩型；④活跃型和萎缩型；⑤稳固型和变异型。显然这种划分还是尝试性的和初步的，但它为方言与文化尤其是汉语方言与中国文化之间的对应研究建立了一个模型。随着方言历史层次对应研究的进展和方言地理间对应的深入研究，方言的类型研究必将更加深入和细致。

2. 方言与自然和文化地理间的对应

方言总是在一定地域形成的，而且方言形成后，又要受一定环境的制约。地理环境虽不是形成方言的惟一条件，却也是重要条件。地理条件包括自然地理和人文地理。自然地理主要指一个地区的气候，河流、山川等自然条件。文化地理则是主要指一个地区的文化区域的划分，文化的扩张、文化景观的复原以及文化的起源等。目前文化地理主要包括语言地理、宗教地理、人文地理等分支。就世界普遍现象而言，它们的重要性依次为语言、宗教、和人文风俗。但具体到中国，则人文风俗地理要远远超过宗教地理的地位。在国外方言的划分与宗教关系密切，一个宗教或教派的分布点就是一个方言的分布区域；在中国方言则主要与行政区划和山川大河相联系，往往一个行政区划或一座山川、一条大河就是通常意义的方言分布点。不同的方言片，一般来说，要么沿大山或沿江河海岸线分布，要么就与行政区划相关。对方言和语言的地理关系，既是人的一种经验知识，又是人的一种天然直觉。在语言中，人们最先注意到的就是语言在地理分布上的差异，它也在一定程度上确定了对语言的科学研究的最初形式。但是许多语言学家虽然清楚地看到了语言在地理上的差异，甚至也认识到了干扰语言地理对应的因素，但是同时又否认这种差异是由地理因素造成的，而认为“地理差异应该叫做时间差异”，结果导致了语言与地理的对应研究就这样止步不前了。20 世纪 30 年代，博厄斯和他的弟子萨丕尔虽然也认识到地理因素在语言中的作用，但由于反种族主义的立场，使他们轻易否定了语言与文化之间的对应关系，因而他们也没有在这一问题上取得任何成就。20 世纪 80 年代后，中国文化

语言学的兴起，尤其是对文化与方言关系的研究，使人们逐渐认识到了方言与自然地理和人文地理上的复杂对应。游汝杰曾经成功地列出浙南沿江各县建制的朝代，并用来说明南部吴语的分片。秦朝在浙江上游立大末（即后来的衢州），东汉建立永宁（即今温州），这是浙南最早开垦的地方。后来大末人越过乌溪和仙霞岭，开垦松阳溪，东汉末年置松阳和遂昌，隋唐间又置丽水和青田，这就是丽衢片方言的源头，而永宁人则在沿海，在晋和三国时期先后设立了乐清和瑞安，这便是后来的温州片方言区。游汝杰更在他和周振鹤合著的《方言与中国文化》一书中系统地利用人文地理方面的知识，尤其是历代的州县建制来拟构各代的方言分区。认为方言地理与人文地理间不可能存在着一一的对应，不能简单地用历史行政区划来代替方言区划，而需要仔细地考察两者的源流和对应关系，并要详细地理解它们内部的整合力。历史比较语言学家梅耶也认为，想在语言区域和文化区域之间定出一个确定的、不变的、正常的关系，那将是一件危险的事情。但是语言区域和文化区域之确实有一种关系，并预言把共同语和文化区域联系起来将是未来的人研究的工作之一。现在我们似乎也可以这样说，要在方言与人文地理间定出一个确定的、不变的、永恒的关系同样是危险的，但将两者联系研究，并详细考察两者的历史对应及其变化将是我们研究方言的一项重要任务。

3. 方言与亚文化的层次对应

现代方言并不是一个单纯的统一体，而是历史上不同时期的语言形式经过融合和接触、变异和创新、淘汰和选择形成的多重历史层次的混合体。许多方言既具有原住民语言的底层、古方言的源流，又具有不同历史时代共同语的影响以及自身的变异和创新，从而形成多种叠置层。但语言的层积不同于地质学或考古学上的层积，地质学和考古学的多重层次处于不同的平面上，而语言的多重层积却同时表现在现代的形式中，即表现在同一个平面上。因此，语言的历史层次不像树木的年轮那样容易分辨，难以精确地判断其历史年代。但难以断定并不等于不能断定。我们只要通过梳理不同层次的叠置层，就会发现方言与文化或亚文化的许多信息。下面我们以地名为例考察方言与亚文化的层次对应。

地名在词汇中具有较大的稳定性。通常在历史上某一民族或民族的某一支系从一个地方迁徙了，或是在当地与其他的民族或支系融合而改变成分了，但这个地方的地名却可以继续保留下来，被后来迁入的民族或支系使用。因此，通过考证地名的不同层次的来源，可以帮助我们推测古代民族或民族支系的分布、迁徙和历史上相互接触的情况，如果这个地方迁徙频繁，那么不同类型的地名就会在同一地区形成不同层次的积床，我们就可以通过不同地名的层次来

了解或印证其历史上的文化或亚文化层次，进而我们还可以了解其他一些尚存争论的问题，也能够更深一步了解这种语言或方言在其他方面的对应。中国南方的地名大致可以分成三大层次。第一层次，即底层，是古越语地名，所代表的是古越族文化；第二层次，即中间层，是南方方言地名，所代表的是带有浓厚地方色彩的南方文化；第三层次，即表层，是北方书面语地名，所代表的是以北方为基地发展起来的正统文化。越人是一个很早就生活于我国南方的民族，它广泛分布于长江以南地带，对缔造中华民族文化作出了巨大的贡献。至今仍有许多越语地名广泛分布在我国南方汉语地区。近年来，通过对南北方言的比较，以及南方方言与壮侗语族语言的比较，有些学者提出了新观点，如认为粤方言不是汉语的一种方言等，虽然这些新观点尚有待验证，但整个来说，对南北汉语方言差异性的研究以及南方方言与壮侗语的关系研究，使人们越来越相信在南方方言中存在着越语的底层成分。学者们对此进行了一系列的初步研究，尤其是对南方方言中的越语人名和地名考证用力最勤，使我们既可以通过详细考察方言地名的分布，了解古越人在南方的分布情况，也可以通过地名的疏密和走向了解古越人的迁徙情况，从而系统了解古越族的历史概况。中间层是南方方言地名，南方汉语方言历来纷繁复杂，犬牙交错。它涵盖了不同时期不同地方的移民方言，而且许多移民移至南方后，他们又发生再迁徙或流动，再将他们的方言带至其他地方，形成了叠床架屋式叠置层。尽管这样，他们的分布还是有一定的分布范围，如“畈”、“坞”在浙江只见于浙北，在安徽也只分布于皖南或皖西南等地方，而不见于其他地方。这些地区虽然有的地方属于赣方言，但从地名的遗留来看，吴方言对这一带影响更大，历史上应该长期是吴方言的辖地。如“畈”在安徽的东至县（池州地区）就是一个使用频繁的词，有时在一个行政村就有好几个以“畈”命名的地方，甚至屋前屋后的田地都以前畈、后畈相别。据游汝杰考察，“畈”字在湖南也有分布，据此他联想起吴语和湘语在历史上的亲密关系。这虽只是一条孤证，但从老湘语可能源于古楚语、而楚语又与吴语关系密切来看，这种借助地名的推断还是有意义的。“坞”字的分布区域则还有问题值得探讨，它虽是一个南方汉语方言词，据我们推测它应与山越有关。根据历史上有关记载，山越主要分布于今天的浙北、安徽的南部及江西、福建、江苏的部分地区。历史上亦有关于山越民建立“坞壁”抵抗外侮的文字。如果这一推论正确的话，对于徽方言的性质研究可能有一些意义。

第三节　方言与文化的浑沌学个案分析

——以安徽省池州地区方言概况为例

一、池州地理位置和历史沿革及方言概况

池州地区地处安徽省西南部，北部和西部隔长江与安庆地区和铜陵市相望，东接徽州府，南与江西省景德镇地区接壤。现辖一市三县，即贵池市、东至县、石台县和青阳县，所辖县市除石台外都沿长江分布。境内多丘陵和山地，河湖纵横交错，俗谚有“七山二水一分田”的说法。经济以农业为主，商业比较落后。史载池州地区“土著之民惮远行，不事贸迁，甘心贫窭，以故六邑之利权半归寄客，百家之末艺尽出游民矣”。

据清《重修安徽通志》记载池州地区“禹贡扬州之域，春秋时属吴，战国时属越，后属楚，秦属鄣郡，汉属丹阳郡及豫章郡地，后汉因之。三国时属吴，晋属宣城郡兼属鄱阳郡，宋为宣城、淮南、鄱阳郡地，齐因之，兼属浔阳郡。梁为南陵、宣城、鄱阳、太原四郡地陈置北江州，隋属宣州，大业初属宣城郡兼属鄱阳九州郡。唐武德四年始置池州属江南道，贞观初废州仍属宣州。永泰元年复置州属江南西道。五代初吴后属南唐，改置康化郡，宋曰池州属江南东路，元改为池州路属江东建康道，明为池州府直隶南京，国朝因之，隶江南省。康熙六年隶安徽省领县六（六县指贵池、东流、建德、青阳、铜陵和石埭）”。解放后，废池州隶安庆地区，1988 年复置池州地区。

池州地区方言复杂，从方言种类来说，除了江淮官话外，还同时拥有吴方言和赣方言以及徽话。从县市的情况来看，每一个县或市都有两种以上不同的方言，而且每个县都存在除主要方言和次要方言外的方言岛。据调查的情况看，贵池目前以江淮官话为主，靠近东至县的地域则使用赣方言，靠近青阳的南部灌口一带则使用吴方言；东至以赣方言为主，但江淮官话势力逐渐渗透，形成了县内方言的南北差异，以官港为界，北部江淮官话势力较大，南部则较复杂，主要以赣方言为主，但马坑乡方言与其他地方差别很大，根据初步了解的情况看，可能是吴语的一个方言岛；石埭（台）县以吴语为主，赣方言也占一定的势力，江淮官话正逐渐渗透并不断挤压吴方言与赣方言；青阳县以吴方言为主，江淮官话和赣方言次之。就总的趋势言，池州地区的方言大致是吴方言和赣方言逐步退缩，江淮官话逐步渗透，并有逐渐替代之势。

二、池州地区方言多样性分析

池州地区在历史上曾被不同的方言群体所统治。每个方言群体在统治过程中，都将他们的方言带至这一地区，而且池州沿江分布，历来都是移民的中转站，因而形成了多层次的不同的方言折叠层。从历史情况来看，池州地区原属百越之地，在先秦时期，曾相继被吴、越、楚统治。据有的专家考证，这时期的吴语、越语和楚语内部是相通的，因而可以认为这一时期，池州地区方言主要为吴语。此后很长时间内，可以确认的下限为三国的吴国，池州地区都以吴语为主，但汉武帝曾迁闽越民来江淮间，越语对这个地区又有一定的影响。三国时，吴国曾对山越进行征剿，丹阳郡是山越民活动的集中地区，说明山越民在当时池州地区影响较大。西晋末期的“永嘉之乱”形成了中国历史上第一次大规模的移民运动。这次移民在客观上形成了两种结果：一是赣方言开始形成，二是吴方言和湘方言被移民所垄断。对于池州地区而言，则为赣方言开始与吴方言展开竞争，但赣方言尚处于形成期，吴方言还是占据主要地位。唐天宝至德年间的移民潮则是北方移民的又一次大规模南下，赣方言在这时期基本上形成。从县治设立来看，东至县就是在至德二年设立的，因而这次移民对池州地区方言的变化应该有直接的影响。宋之后，池州地区与江淮官话联系更紧密，因为此后它基本上隶属于讲江淮官话的建康道。看来江淮官话的势力影响至宋朝后就已开始。但由于池州地区境内多山，且有长江天堑阻隔，再加上池州地区属于建康道的边缘地带，故江淮官话此时影响可能并不大。池州地区自宋后，沿革虽较稳定，但由于经济和政治势力的因素，池州地区内部没有形成一个统一的方言核心带，方言与方言间基本上处于离心状态。而在池州地区的周围，则是几个文化相对发达的州府行政单位。景德镇、宣州府和徽州府在古代一方面文化相对独立，另一方面也较池州地区发达，因而对池州地区的各县方言有一种同化和固化的作用。因而我们今天看到的池州方言景象是：东至方言与景德镇方言相似；青阳方言则与宣州方言近似；石台方言与徽州方言则更近似一些。贵池方言情况则复杂一些，本来它的南部和东部可能接近吴方言，西部和北部则接近赣方言。中间地带则是江淮官话渗透区。太平天国起义后，贵池方言则由于江淮官话大规模的移入，使方言类型发生转换，形成了今天的方言局面。

总之，池州地区方言复杂，种类多样，由于他们承接了相同的语言因子，内部又有相通性。池州地区方言未来的趋势可能由于州内联系的加强，不断走向统一，江淮官话和普通话的普及，将使吴方言和赣方言逐步萎缩。

三、池州地区方言的历史层次分析

方言与文化层次具有时间层次的对应性，虽然有时我们说清楚某个方言特征同个别文化史实之间的对应，但就一个地区而言，方言的变迁和变异以及方言的特点还是同历史事实或文化演变相联系。池州在历史上相继受到越、吴和赣方言、江淮官话及其移民带来的文化的影响，因而池州方言在层次上基本上可以划分为四个层次，一为百越语言层，二为吴方言层，三为赣方言层，四则为江淮官话层。虽然方言层不可能像考古学的层积那样区别分明，也不像树木年轮那样容易分辨，但由于它是在一定地域、在一定时间在一定背景下产生的，因此可以通过分辨历史层次、文化层次和地理沿革以及方言分布的疏密度和方言文化特征词来对方言的层次作出梳理。

方言以共时样态呈现其在历史上的发展层次，即方言的不同层次“同时暴露在现代形式中”。因此区分不同的层次既需要历史的研究，又需要共时平面的现代比较，甚至还需要结合民族语言和文化来进行比较。下面就试以词汇为主，兼及语音和语法来谈谈池州地区的方言层次。

1. 百越语底层

长江以南地区在秦汉前基本是百越民族的居住地。秦汉后，虽有大批汉人南下，但南方许多地区，尤其是南方许多偏远山区直至三国和隋唐时还有山越的记载，可见直至这时越族还未完全消失。有关历史记载，在三国时山越活动非常频繁，吴国的扬州各郡，诸如丹阳、会稽、鄱阳、豫章、建安、庐陵等地都有山越分布，而丹阳郡则为山越分布的中心之一。史载三国时，池州地区就隶属丹阳郡。其中史籍中所载泾县以西六县当指皖南地区，主要是指现池州地区，应为无疑。山越作为一个族群虽自唐后已不见史书，但山越民的语言对这一地区应该有一定影响。实际上池州地区许多方言中也就有这种残迹．下面以考证的形式列举几例。

① “fi^{13}”，“扔、抛、丢” 义。此词在客家方言中也存在，四县 fit^{3}，梅县 fit^{3}。这个词在壮侗语中许多语言内部同源且与池州地区方言的 “fi^{13}” 语音相似，语义相通。“fi^{13}” 在池州方言中表面看起来是一个阴声字，其实是一个入声字，虽然入声韵尾消失，但仍保留了入声调。而且这个词在池州方言中属于异类，“i” 与 “f” 相拼，仅此一词。结合其他地区的语音和池州方言实际，可以认为此词应为壮侗语的底层词。

② “nga^{13}”，“张开嘴” 义。“nga^{13}” 在池州地区方言中仍是一个常用词，它始终排斥和拒绝换用 “张”。“nga^{13}” 在客家话和赣方言中也有所见。长汀

nga^{33}；江西南昌 nga^{33}；傣、泰 a^{13}。赣方言和客家方言中零声母字极少。零声母字一般都在前加一个舌根音［ng］。“nga^{13}”表“张开”义与傣、泰“a^{13}”表“张开”义相合，而且在表示“张开”义时都只与“嘴或表示与嘴相似的口形物”搭配，这种细节上的偶合应该不是偶然，只能用同源解释。

③“pho^{41}”，“劈柴”义。“pho^{41}”表“劈柴”义主要分布于江淮地区，刑公畹认为安庆等地表“劈柴”的“pho^{41}”与壮侗语族语言同源，这是非常有道理的。

④“ngɛ^{33}”，指“套在牛脖子上供犁田的工具”，四县 ak^{22}；傣、泰 ɛk^{35}。此外还有“浮萍”义的“phiao^{41}”、“淋雨”义、“tok^{33}”、“涂抹”义的“tha^{33}”、“坑”义的“thang^{33}”、“刚好”义的“ngan^{35}”等字，据学者考证，都应该是百越语底层。这些词在池州方言中都是常用词。在语法上，定语后置现象引起了许多语言学家的关注，尤其是牲畜词性别词后置，许多语言学家认为这些都是百越语底层的残迹，这些都在池州方言中广泛存在，因此可以认为在池州方言中存在百越语底层。

2. 吴方言层次

吴方言至今仍是池州地区青阳县和石台县的主要方言，在贵池、东至方言中也大量地保留了吴方言的口语特征词。李如龙在其《论汉语方言特征词》一文中所列举的15个吴方言特征词在东至方言中就有7个相同。而袁家骅等在其《汉语方言概要》一书第88～94页所列举的大多不见或少见北方话，有少数几个也出现在东南各方言的吴方言词中，有将近一半与今天的东至口语词相同或相近。现粗略的统计，其中青阳的地名中含有“冲”的就20处左右（地名至较大的行政村），含“里”十处以上；东至的地名中含“畈”的粗略统计也不下十处，含“冲”的也不下十处。此外，还有许多没有见于地图，如东至戴村，含有“畈”的就有四处，都不见于地图。如果地图比例更小一些的话，我们会看到此类地名更多的分布。还有像“坞”、“坑”“陂”“尖”、“坪”等地名词也有大量分布。这些在吴方言区都是常用地名词。地名往往固化了移民的足迹。青阳属于吴方言区，东至在历史上很长时间也应该属于吴方言区，转变为赣方言时间应该不会太远。如果从词汇角度看，将东至土语划归吴方言也未尝不可。

池州地区赣方言和江淮官话现在还是活跃型方言，在此不再细述。

从以上分析中可以得出以下一些初步结论：

①池州地区方言在方言类型上从整体看属于一种离心型、驳杂型和变异型方言。离心型、驳杂型和变异型方言内部往往缺乏一致性。以州府划分其土语层次虽有困难，但结合历史上的行政划分，仍可确定其方言层次和归属。

②从方言发展趋势看，在池州地区的各方言中，江淮官话目前属于扩展型和活跃型方言，而吴方言、赣方言则属于收缩型和萎缩型方言。

③池州地区处于几种方言的交接带，各种方言相互竞争，每种方言都在其中留下了痕迹，因而对研究方言接触和方言类型转换应该是一块宝地。

方言研究以前主要以省会城市为研究对象，以省为单位，在研究中以语音为划分方言的标志，虽然大体上划分出了中国方言的大致情况，但是对研究方言类型、方言对应和方言接触的研究，却显得有点粗线条。而且随着方言研究的进一步深入，以省为单位逐渐凸显出其缺点。我们主张以历史上和现在的行政区划为单位，结合共时和历时、内部和外部进行多层面的立体研究。而且在以语音为主的前提下，多参考方言词汇的研究，对方言的分区和对应作出更深刻的分析。

思考题

1. 请结合方言研究的历史和实际，谈谈方言研究方法论中的浑沌学思想。

2. 请你结合你所在家乡的方言，谈谈你对“方言既是一个离散体，又是一个连续体”的认识。

3. 方言与文化存在多种层次的对应，请你再例举一到两种对应。

4. 方言研究逐渐倾向以行政区划为单位，请你谈谈这种研究趋势的优劣。

5. 请结合你所在的地区方言，谈谈方言的文化类型。

参考文献

[美] 爱德华·萨丕尔：《语言论—言语研究导论》（中译本），商务印书馆，1985。
陈保亚：《20世纪中国语言学方法论》，山东教育出版社，1999。
胡兆量等：《中国文化地理概述》，北京大学出版社，2001。
李如龙：《汉语方言的比较研究》，商务印书馆，2001。
李如龙：《汉语方言学》，高等教育出版社，2001。
罗美珍、邓晓华：《客家方言》，福建教育出版社，1995。
梅耶：《历史语言学中的比较方法》，科学出版社，1957。
苗东升、刘华杰：《浑沌学纵横谈》，中国人民大学出版社，1992。
游汝杰：《汉语方言学导论》，上海教育出版社，2000。
袁家骅等：《汉语方言概要》，语文出版社，2001（第2版）。
张公瑾：《文化语言学发凡》，云南大学出版社，1998。
周振鹤、游汝杰：《方言与中国文化》，上海人民出版社，1986。
周振鹤：《中国历史文化区域研究》，复旦大学出版社，1997。

第十三章

双语与多元文化

第一节　双语与双语现象

一、“双语”及其相关概念

“双语”是国际上通用的语言学术语。（该术语英语为 bilingualism，法语为 bilinguilisme，德语为 zweisprachigkcit，俄语为 двуязычие 或 билингвизм。）关于该术语的概念和定义，由于国内外语言学家们对这种现象的认识和理解上的差异而不尽相同。“双语”还分别被译为“双语现象”、“双语问题”、“双重语言制”等。此外，还有些学者认为应把“双语”和“多语”（multilingualism）区分开来。但更多的语言学家则倾向于把二者看作是一回事。事实上，由于这二者在其产生、形成和发展等方面都具有许多共同点，实际上很难把它们十分严格地区分开来。因此，应将“双语”理解为“某个人或某个社会集团能够基本熟练掌握并交替使用两种或更多语言的现象”，即把所谓的“多语现象”也包括在“双语”之中。

关于双语的标准，同样也是众说纷纭，很难确定一个公认的统一尺度。目前较为流行的有两种观点：一种认为双语者应该是既能熟练使用母语，又能流利地使用第二语言的人；另一种观点则认为只要兼通并能够初步使用第二语言完成交际的人即可算作是双语人。以下我们将采用第二种观点。

双语现象的发生是根基于不同文化的相互接触、交流等条件之上的一种文化现象。其本质是两种文化的交流、吸收、融合、互补的最直接体现。是人类社会发展到一定历史阶段，不同民族接触、交往和不同文化交流的产物。从这一角度来说，它是人类社会进步的象征和标志。从双语现象的历史演变轨迹以及发展趋势来看，一方面表现出对不同文化之间互补互动的依赖关系，同时又

表现出其“和而不同、求同存异”的特征。

二、双语现象及其发展趋势

双语现象古已有之，源远流长。只要有人类社会集团的流动，就有语言的交流，就会出现双语现象。双语现象在全球范围内不仅有其久远的历史沿袭性，自古至今广泛而又十分普遍地发生发展着，而且在当今时代呈现出一种日益扩展的发展态势。根据粗略统计，当今世界上大约有6000种语言，但仅分布在不到200个国家或地区。也就是说，许多国家通行多种语言，许多国家的居民都能分别操用两种或两种以上的语言。如在亚洲、非洲的许多国家都分别拥有几十种乃至上百种的民族语言。如印度尼西亚境内的居民操用数十种语言；新加坡通行马来、汉、泰米尔、英语等四种官方语言；菲律宾全国使用的语言约有两百多种，通行菲律宾（他加禄）、西班牙和英语。在美洲像墨西哥、秘鲁等国家的许多居民普遍会说三至四种语言。欧洲说多种语言的民族大体上有四种类型：第一种类型是以大民族为主体的国家中的少数民族，如英国的威尔士人、法国的布列塔尼人、荷兰的弗里斯人、前民主德国的索布人以及前苏联的许多少数民族。前苏联有130个民族，每个民族都有自己的语言，分属5大语系，非俄罗斯语民族中有许多人兼通两种或两种以上的语言。第二种类型是经济文化一向比较发达、民族关系一贯比较融洽的多民族国家或多民族混居的地区的一些民族，他们往往同时使用两种以上的语言。如瑞士以德、法、意大利语为官方语言，大多数瑞士人都懂得这几种语言。又如前南斯拉夫的伏伊伏丁那省，是个多民族混杂的地区，这里有匈牙利人、塞尔维亚人、克罗地亚人、罗马尼亚人、斯洛伐克人、卢辛人等20多个民族。在这个地区，广播、电视各种通告等，规定同时使用当地人口最多的5种语言，即匈牙利、塞尔维亚、克罗地亚、罗马尼亚、斯洛伐克、马其顿等语言。第三种类型是一些小国家的主体民族，如卢森堡人以德语和法语为国语，摩纳哥人以法语为国语，大多数居民都懂得意大利语，日常口语则说一种由法语和意大利语混合而成的摩纳哥语。第四种类型是曾长期作为大国的殖民地，近期方获独立的国家内的主体民族。如爱尔兰独立以后，以盖儿语（爱尔兰语）和英语为国语。马耳他独立以后以马耳他语和英语为法定官方语言，许多人仍然爱说意大利语。世界上某些由移民组成的国家如美国、加拿大、澳大利亚等国家实际上均是一个以英语为主的多语社会。另外，有些看似族群单一的国家其实并不意味着在语言使用上是单一的。如日本主要是由大和民族构成的基本属单一的语言社会，韩国和朝鲜也都似乎是单一民族的社会，但是世界上没有哪一种语言像日语、韩语、朝鲜语一样，包含着双语因素。在我国，双语现象已有很长的历

史，而近一百多年来，特别是最近几十年来，我国社会发生了几次重大的变革，政治、经济、文化等各方面事业取得了飞速的发展，双语现象也就更加突出了。自从20世纪80年代以来，我国的双语研究纳入了科学轨道，成为了语言学科的一个专业性分支。事实证明，双语研究具有十分重要的理论价值和实际意义。

三、中国境内历史上的双语现象

在中国这片古老的土地上，自古就有操不同语言的众多民族繁衍生息。我国的一些史书典籍中记载了许多古代民族的族名，如东方有夷、人方、莱夷、淮夷、徐夷等；东北有肃慎、貉、夫余、挹娄、靺鞨、高句丽、女真等；北方有狄、胡、匈奴、乌桓、鲜卑、柔然、薛延陀、室韦、契丹、鞑靼等；西北有戎、氐、羌、猃狁、鬼方、羯、乌孙、月氏、丁零、突厥、铁勒、回鹘、吐谷浑、党项等；西南有濮、蜀、巴、叟、西南夷、哀牢夷、吐蕃、罗罗等；南方有蛮、九黎、三苗、越、狸、僚等。这些民族生活在边疆地区或以中原地区为中心的华夏族的周围，同中原地区有着十分密切的交往关系，并各自都操用自己的语言。关于这些古老民族的语言状况，在我国的汉文史书典籍中仅有一些零星记载。如《左传·襄公十四年》中记载："我诸戎饮食衣服，不与华同，贽币不通，言语不达。"；《左传·宣公四年》中记有"楚人谓乳穀，谓虎于菟"。西汉末年刘向在《说苑·善说》里记录了一首《榜枻越人歌》，这首歌的原歌词据专家考证，同壮侗语族语言关系十分密切。范晔所著《后汉书》中记载的《白狼歌》，据学者们考证，其语言属藏缅语族语言。有些史书的记载可以让我们领略古代我国民族语言的大致情况，如《礼记·王制》中载："中国、夷、蛮、戎、狄，皆有安居、和味、宜服、利用、备器。五方之民，言语不通，嗜欲不同。"《颜氏家训·音辞篇》中也记述有"夫九州之人，言语不同，生民以来，固常然矣"。在我国的其他汉文书籍中如《越绝书》、《吴越春秋》、《华阳国志》、《大唐西域志》、《蛮书》、《桂海虞衡志》、《峒谿纤志》等在记述古代民族活动的同时，也都记录了这些民族的一些词语。其中，西汉时期扬雄所著的《輶轩使者绝代语释别国方言》（简称《方言》）一书中所搜集的词汇不仅涉及到汉语的北方方言、吴方言、湘方言、闽方言、粤方言等，还有一些是和现今我国少数民族语言如朝鲜、满、蒙古、苗、土家等语言以及壮侗语族各族语言有密切关系的基本词汇。此外。在我国历代的语文典籍如《说文》、《字汇》、《玉篇》、《集韵》、《广韵》等中都有一部分用汉字记录的少数民族语词。这些都进一步证实了中国古代多民族、多语言共存的历史事实。

虽然我国的史书典籍中没有有关双语现象的专门记载，这给我们探讨这一问题带来了一定的困难，但我们可以根据我国历史和民族关系史及有关方面的记载，并综合目前学术界的初步研究成果，粗线条地勾勒出我国双语现象在各个时期的表现情况和演变轨迹。

早在周代，周王朝为了向周围众多民族传旨施令，悉察民情，便设置了翻译语言的官员，叫做“象胥”。这些专司“寄”、“象”、“狄”、“鞮”或“译”职业的官方的译官们，可以说是我国历史上比较早期的双语人，史籍也称为“舌人”。这种翻译职位及其相关设置，汉朝以后一直沿袭了下来。据此我们可以推测，可能由此而造就了一大批谙熟周边民族语言的双语人。这些双语人在不同民族间的相互交往、交流中具有历史性的贡献。

春秋战国时期是我国历史上的一次大动乱时期，同时也是一次大的民族融合、语言融合时期。这个时期民族关系集中地表现为当时居住在黄河流域中下游地区的华夏族和散居在华夏族各国之间及其四周的史称夷、蛮、戎、狄等族的斗争、融合上。在经历了约5个世纪的频繁交往和多渠道、多途径的民族影响和文化渗透，上述周边各族逐渐融合到华夏族之中，为汉民族的形成奠定了基础。语言融合是民族融合过程中的伴随现象，由此我们可以推断在春秋战国时期伴随着民族融合，必然地经历了一个较长时期的夷（四方语言）——华夏语双语发展过程。

秦汉时期，匈奴成为雄踞北方的强大势力。自公元前3世纪建立了奴隶制国家后，匈奴先后东破东胡，西击月氏，南并楼烦、白羊、河南王，又挥师北上，征服丁零等五国，占领了贝加尔湖以西以及阿尔泰山以北的广大地区，后又向西域扩张。东汉时期，匈奴分裂成南北两个对立的政权，南匈奴依附汉朝，与汉朝建立了密切的关系。北匈奴后来在多方势力逼击下西迁。在西迁前后，北匈奴中有一大批由北而南投奔汉地，有的加入南匈奴，有的并入鲜卑，有的归附东汉，最后都与中原地区的汉族融合为一体。这个时期，胡—汉双语现象在中原地区必然蔚然成风。

魏晋南北朝时期，我国民族关系史又进入了一个新的历史时期。在这个时期，匈奴、氐、羯、賨、羌、鲜卑、乌桓、丁零、卢水、胡、屠等各民族大都由塞外内迁至中原，其中一部分融合到汉族之中了。关于这个时期的语言变异及其相关语言现象，顾炎武在《音论》中概括得较好：“说者谓自五胡乱华，驱中原之人入于江左，而河淮南北，间杂夷言。声音之变，或自此始。然一郡之内，声有不同，系乎地者也；百年之中，语有递转，系乎时者也。况有文字，而后有音读，由大小篆而八分，由八分而隶，凡几变矣，音能不变乎？”可见当时的双语接触造成了语言之间的相互影响和变异。从史料记载和魏晋南北朝民族关系发展情况看来，这个时期中原地区曾主要出现过鲜卑语—汉语双

语现象。

隋唐之际，北方突厥崛起于漠北高原。隋朝对突厥采用恩威并举之策，使东突厥可汗沙钵略向隋朝称臣。唐朝建立后不久，东突厥正式归属唐朝。不久，西突厥也归属于唐。公元8世纪中期，蒙古高原上突厥族的历史进入了回鹘汗国时期。回鹘汗国与唐朝的关系也十分友好，由于和中原地区交往十分密切，回鹘人深受中原文化的影响，学习和兼用汉语是必然的事。关于回鹘人当时兼用汉语和其他语言的情况，从后来发现的记述回鹘汗国以来至保义可汗事迹的功碑所刻碑文用古代突厥文、突厥语，汉文、汉语，粟特文、粟特语三种文字和语言便可略知一二。这个时期，西域和内地的联系也比较密切，汉文、汉语始终通行于西域。可以推测这个时期的西域已有众多的兼通汉语的双语人了。

唐朝，由于吐蕃王室和唐朝王室的密切联系，汉藏两个民族通过各种途径频繁发生交往，在西藏及其邻近地区也曾出现过汉藏语通用的双语使用时期。使用双语的人主要是吐蕃境内的汉人和内地的藏人，以及前往茶马市上进行交易的汉藏两族商人和官员。唐人王建的《凉州行》一诗给我们勾勒了当时汉藏民族交往，吐蕃人学习汉语和汉文化的情景："凉州西边沙皓皓，汉家无人开旧道。边头州县尽胡兵，将军别筑防秋城。万里征人皆已没，一半生男学汉语。蕃人旧日不耕犁，相学如今种禾黍。驱羊亦著锦为衣，为惜毡裘防斗时。养蚕缫茧成匹帛，那将绕帐作旌旗。城头山鸡鸣角角，洛阳家家传胡乐。"

唐亡后，经过五代时期的混战，赵宋统一了"诸夏"和南方民族。一些势力强大的民族也建立了王朝，如北有契丹人建立的辽国，与北宋对峙。后女真族建立的金国灭掉辽国，与南宋对峙。西北有党项族建立的西夏和回鹘人建立的诸政权。南方有白族建立的南诏国、大理国，可以说是我国历史上的第二个南北朝时期。宋朝面对民族分裂状态，采取了维持和好的对策。契丹以第一个被汉族王朝承认的有正式盟约的少数民族王朝统治中国的北方。辽国契丹皇族是谙熟汉文化、倡导汉化的开放的统治者。在辽国，汉语成为官方语言，汉文成为官方文字，连契丹文也是在汉字影响的基础上创制的。这个时期，契丹境内民族成分复杂，各族之间语言不通，彼此聚会时，都要使用汉语作为族际语。由此可以推知这个时期北方广大地区兼通汉语—契丹语的双语者数量上是颇为可观的。西夏王朝中的党项族也是吸收汉族文化最快、最多的少数民族之一。由于西夏统治者崇儒敬汉，重汉礼汉制汉文化，加之很早就受中原王朝统辖，境内有许多汉人和其他多种民族与其杂居，西夏语和汉语并用，并仿照汉字创制了西夏文，通用汉文和西夏文，造就了一大批双语者。西夏王朝还用西夏文翻译了大量的汉文文献，依照汉语音韵书编辑了各种字典，连西夏皇陵中的墓碑也是用两种文字镌刻的。从目前西夏语的解读情况来看，书面文献常用

语中汉语借词约占10%，口语中数量可能更大，可见党项人兼用汉语是十分普遍的。

在中国历史上，女真人也是接受汉文化影响较深的民族。金朝建立后，女真人相继迁入中原和华北各地，这部分女真人后来逐渐融入到了汉人中。金世宗以前，金朝仿照契丹文创制了女真文，并在官方通行女真、契丹、汉三种语言和文字。金章宗即位后废止契丹文，通行女真文和汉文，一般女真贵族阶层都兼通这两种语言文字。内迁的女真人也都兼通女真语和汉语。

元朝实现了中国第一次大统一。元朝统治者蒙古在兴起时，就受到了契丹、女真、汪古、唐兀和汉族的影响。元朝对中原地区采用“汉法”，尊崇儒学，重用儒士，对其他各族也采取“因俗而治”的政策，并承认多民族文化的存在。元末曾在居庸关镌刻梵、藏、汉、回鹘、西夏、八思巴六种文字的石刻即为佐证。元朝统治者还十分重视汉语汉字和其他民族语言文字的使用。成吉思汗与中原地区的文书往来均用汉字行文，朝府内有一批兼通蒙、藏、汉等多种语文的文人学者。元朝时期，许多汉文典籍如《论语》、《大学》、《中庸》、《孟子》、《大学衍书》、《资治通鉴》、《贞观政要》等也都先后译成蒙文，也有一些蒙文书籍译成汉文，在蒙汉文化交流中兼通蒙汉两种语言的双语者作出了重要的贡献。

明朝是汉族建立的王朝，奉行的是大汉族主义政策。明朝统治者认为“非我族类，其心必异”，并在中原内地禁止“胡服、胡语、胡姓”，但在另一方面，也曾有“华夷一家”、“一视同仁”的提法，并设立了专门翻译边疆民族及邻国语言的四夷馆，以利于同周边民族相互交往。其中又分鞑靼（蒙古）、女真、西蕃、西天、回回、百夷、高昌、缅甸八馆，四夷馆里有一批兼通上述语言的译员。此外，各种汉文经典史书也翻译成民族文字传播到蒙古等民族地区。在这方面，被遣往“虏”部，长期生活在蒙古地区，精通蒙古、汉等语文的汉人丛文光，为汉语汉文化在蒙古地区的传播具有不可磨灭的贡献。有关史料专门记载了他同蒙古人的密切关系以及他译授汉文经典的情况。可见汉文化在蒙古等地已广为流传。

清朝是以满族贵族为主，并联合汉、蒙古贵族阶层组成的王朝。从女真首领努尔哈赤统一女真各部建立后金王朝至清末的三百余年间里，满族统治者也曾竭力推崇“国语骑射”，在内地对汉人和其他民族采取一系列强硬手段及措施，推行满族语言文化，但在顺治以后，满俗日渐衰落，满语的地位也渐被汉语汉文代替。至清中期以后，大多数满族人都开始转用汉语。事实上，满汉文化融合最早始自满族贵族统治者本身，以后渐及八旗满洲子弟和关内外满族民间。如努尔哈赤自幼便好读书识字，并喜看中国古典名著《三国》、《水浒》。其子皇太极也自幼“性嗜典籍”，广泛阅读了诸如《四书》、《五经》、《通鉴》

及《史略》之类的大量汉文古籍，并请汉族知识分子石汉在其身边“说书三年”。可见努尔哈赤父子古汉语和满语水平以及受汉文化影响非同一般。此后历代请朝皇帝和八旗满洲子弟，在掌握双语方面，更可谓有过之而无不及。康熙帝兼通满、汉、蒙古等语言，还略通外国文字。其余各帝满、汉、蒙古语言文字尽皆通晓，而八旗子弟中稍有作为者，至少也都兼通满汉两种语言文字。综观满族转用汉语的总过程，满汉兼用时期至少有两百年，至少康雍乾三代各地已先后不同程度地进入了满汉双语阶段。请朝也提倡“满汉一家”，十分重视少数民族管理事务，尊重民族宗教信仰，具体体现为在中央政府设置理蕃院；清初在承德仿西藏、新疆和蒙古等地寺庙建立外八庙；在明朝四夷馆的基础上建四译馆，掌边疆民族地区和部分外国贡使进京译事。这个时期出现了多种民族文字对照的文献、碑文或译著，进一步促进了各民族之间的密切交往和相互联系，使民族关系和民族语言关系出现了新的局面。

以上我们仅就北方包括东北、西北等广大地区各个历史时期双语现象的历史发展状况做了大致的描述。从史料记载的情况来看，我国南方诸少数民族的形成演变及其同华夏族及汉族的融合过程中，也曾出现过双语过渡阶段，而且各个历史时期的汉——少数民族之间的民族关系和语言关系表现得更为错综复杂。

从历史发展的角度来看，中国现当代普遍存在的双语现象乃是我国历史上双语现象的沿袭、积累和进一步的扩展。关于我国各民族语言使用的现状参见第三章第一节，在此不赘。

第二节　双语现象发生发展的文化动因

一、排他性与封闭性：母语[①]的传统文化根基

人类历史和文化的发展有共同的规律，无论是哪个民族，无论分布在哪个区域，人类的本质属性是相同的，即是说，人类虽然分散在不同的地域，但作为一种生物的、社会的和文化的存在物，其追求的目标是大体相同的，并且各个不同的文化群体都在沿着这些共同的目标在发展和前进。正是这一共同的特点，才使得人类文化在类似的生活条件下必然产生类似的文化成分。这是人类文化之所以具有共同性和普遍性的基础所在。但是，由于不同的民族或文化群体是生活在特定的环境里的，他们的文化是在这种彼此有别或迥异的环境中产生、形成和发展的，使得每个民族的文化又具有一定的个性。每个民族的传统

① 这里的“母语”一词的含义限定为“本民族语”。

文化都历经沧桑，源远流长，积淀在人们心理素质之中，成为一种潜在的力量，时刻在规范和支配着人们的思想行为，并随着生命的延续，代代相承，构成了该民族传统文化的动态历程。传统文化有着自身强大的内聚力，具有一种天然的封闭性和排他性，虽然因此在一定程度上限制了民族自身的文化演讲进程，但也正因为它的存在才有效地保存了这个民族有别于其他民族文化的特殊因子，这也是一个民族的文化存在的价值所在。不同文化之间的差异性由此彰显，而这同时又是构成世界文化多样性的一个根本原因。即使在一个民族内部，也由于居住地域的自然环境和人文环境及与外界经济文化交流的内涵、途径、形式等不同而出现差异。由于上述人类文化的普遍性和多样性，使文化之间的撞击和冲突成为必然。

每个民族的母语正是依仗着本民族传统文化的保护而得以传承发展。从本质上说，母语结构与传统文化结构之间具有一种同构性，其共同点表现在：每种语言在与其他语言的接触和交流中，具有一定的封闭性和排他性，加之语言的自成体系性等特性，使得语言虽然经过岁月的磨合，一般来说，基本结构特征不会有根本的变化。文化也同样具有语言所固有的转换与自我调节功能。世界上每一种文化的存在都有其合理之处，都有各自生长的沃土与环境，以及各自适宜的活动与发展空间。而每种文化不管发生了什么变化，在任何时刻这个系统在总体结构上是完整的。一个民族的母语系统在吸收了来自其他语言的成分后，一般不会改变该语言的结构系统。同理，一种文化吸收外来文化成分后，也不会改变该文化的整体结构。

二、互补与互动：双语现象发展的文化内在活力

从系统论的观点来看，文化是一个开放系统，任何一个民族要发展自己的文化，都必须批判地继承传统文化的精华，并以此作为民族文化发展的基础。但单纯地继承传统文化的精华，而拒绝接受外来文化的优秀因子，民族文化同样难以得到较好的发展。因为任何一个民族的文化都不是孤立地存在的，而是在世界文化的广阔背景下发生的，只有自觉地接受外来文化，并在与外来文化的接触中吸收和融合其精华，加以消化吸收、改造、适应、创新，才能极大地丰富和发展本民族的传统文化。历史上，一个民族吸收另一个民族的文化，是十分普遍的事情，这使世界文化更丰富多彩，从而促使人们进行更为广泛、更为频繁的文化交流。而且，人类的心灵永远需要互相沟通和理解，人类的好奇心和求知欲也需要不断地向外界空间拓展才能得到满足。此外，人类的文化发展需要从多样性的异质文化中取得灵感和借鉴，这是人类文化交流中所必需的内在冲力，而现代化为这种内在冲力转化为对象化的活动开辟了广阔的发展前

景。由此看来，融合外来文化是每一个民族的文化得以生存发展的重要手段。在文化接触过程中，冲突—容忍—融合是异质文化接触过程的几个必经阶段。这几个阶段主要表现于文化交流的两种方式，一种是以和平的方式，即通过通商、联姻、教育等途径引进外来文化充实本土文化。通商主要是物质文化的交流。物质生产的发展促进了人类文化的发展和不同文化之间的交流，同时也加速了不同文化撞击或冲突的加剧，使得各民族的文化出现了在总体上的趋同。当然，在不同的文化之间的接触和交流中，由于各族文化的丰富程度、经济水平的高低、人口数量的众寡、历史发展水平的不尽平衡，因此，文化交流是一个高水平的文化流人低水平的文化之中的过程，但文化的高低只是相对而言的。文化的交流不是单向的、线性的和一次性的，而是相对的、多元的、经常的，同时这种影响也不是一比一的货物似的等量交换，而是有多有少、大小不一，而且不同时期、不同地域的相互影响程度也不尽相同。但一般来说，经济发达的一方对经济落后的一方有更巨大的吸引力和渗透力，同时，经济落后一方作为族群整体（即不是个人）具有文化的稳定性，顽强地沿袭着自己的文化轨迹运动，并释放出一定的文化凝聚力和对外来文化的抗拒力，由此而出现了不同文化的撞击或冲突现象。这是历史上常见的历史现象和文化现象。通婚则主要是精神文化潜移默化的相互渗透，而其他途径则包含了不同民族文化诸要素比较全面的相互感应。另一种是血与火的方式，即通过战争或暴力实行武力征服、奴役、殖民统治和掠夺等方式来强迫某个民族接受外来文化并使之逐渐同化。综观世界各民族文化交流史，上述两种方式都不同程度地存在着，但以第一种方式为主流。

在异质文化相互接触后，通常都要经过在冲突中理解、在理解中沟通、在沟通中选择、在选择中调适、在调适中融合的一般过程。首先是冲突，不同文化之间的冲突，实质上是不同性质文化之间的矛盾性的外化。两个文化的异质性和排他性以及文化心理上的异构是造成文化冲突的根源。文化撞击和冲突的内涵是极其复杂的，既包括了物质文化、制度文化，也包括精神文化等方面的内容。而其结果是彼此之间在文化成分上的吸收和排斥。就是说，面对另外一种文化，每个民族都要作出选择，或接受，或抵制，或有限地接纳其中的一些成分，或是全面地加以排斥。冲突可以促进双方的相互理解，同时也会带来一定程度的沟通，沟通并不等于完全认同，是在此基础上“校彼我之短长”而有所选择。选择，是一个民族发展文化的重要手段。首先要进行外向选择，即以开放的文化心态，自觉地接受外来文化思潮的冲击，而不是不分青红皂白地将外来文化统统地拒之门外。但对外来文化必须进行改造加工或筛选，但凡对发展本民族文化有积极作用的便可兼收并蓄，涵而纳之，反之则拒绝和排斥，力求在本民族文化积淀和传统的基础上不断创新。其次，还要进行内向选择，

即在充分认识和解剖本民族文化的基础上扬长避短，择优去劣。保存、传承哪些成分，弘扬、强化哪些成分，摒弃、改革哪些成分，都是内向选择的主要内容。外向选择和内向选择之间有十分密切的联系，外向选择促进或制约内向选择，而内向选择又反过来推动和决定外向选择。择取的过程也就是逐步调适自己文化心态的过程，由此最终可能达到两种异质文化在各自保持其民族特征的前提下的会通与融合。

双语现象的发展从总的趋势上来看是有消有长，这由多个因素来决定，诸如政治、经济、科学发展水平等是重要条件。人口的多少、有无文字等也会对双语现象的发展起到一定的制约作用。而双语使用者的语言文字观以及文化价值观则对双语现象的发展起到十分关键的作用。但在双语现象的整个发展过程中，不同文化之间的互补和互动则是一种永恒的内在动力。

三、求同存异：双语现象在文化全球化中的表现形式

文化全球化是全球经济格局推动下合乎逻辑的发展，因为在新的全球经济格局中，尤其是计算机信息时代到来后，信息传播速度之快，来势之凶猛，各国文化交流活动之频繁、范围之宽广，是任何过去别的时代无法比拟的，也是任何人阻挡不了的。换句话说，今日世界，任何一个民族都必须把自己的文化纳入世界文明的发展轨道，任何势力也阻挡不住世界范围内文化大交流的大趋势。从文化隔离的状况到相邻的区域和民族之间的交往，再到世界性的文化交流，每个民族都终究要投入到这个大熔炉里去，这是人类社会进步和文化发展的轨迹。

在经济全球化进程中，世界各民族的文化之间是多元并存和共同繁荣发展的关系。它与经济层面的全球化有着本质的不同。因为人类将永远生活在不同的“特定环境”中，这就决定了生活在不同的环境下的人们会产生不同的适应能力以及不同的适应成果，或者说在不同的环境下生活的人类所创造的文化永远不可能是千篇一律的。因此，它决定了世界各民族的文化必然是多姿多彩的。而在目前世界文化发展的态势下，大规模的、广泛的文化交流具有十分重要的作用。这表现在许多方面：首先是相互采撷对方文化中的若干成分，以其之菁英来作为本民族文化的营养，丰富各族的物质文化或精神生活，同时从交流的启迪中获取文化创造和发展的灵感。其次是互相借鉴，在交流中从对方文化发展的经验教训中获取收益，把对方的优秀文化成果作为效仿的楷模。再次是互相补充，即从对方文化的民族性中发现自身民族性的弱点，从而取对方之长弥补自身之短。如富于激愤的民族与富于理智的民族的互补，富于出世幻想的民族与注重实际生活的民族的互补，富于天才直觉的民族与擅长逻辑思辨的

民族的互补等。最后从对方文化的时代性中发现本身文化的时代差距，从而急起直追。世界文化的统一性与民族文化的多样性是相辅相成的，并不是相互排斥的。正如每一滴露水在太阳光下都可以闪耀各色各彩的光辉一样，统一的世界文化也将出现出五彩缤纷的民族特色。但这种多样性是统一的世界文化中现代化的多样性，它并不需要各族都为了保存自己的文化特色而把自己像古董一样密闭在玻璃罩中供人欣赏。假如这样，那么这个民族即使存在，它的活生生的民族性也已窒息，相反，落后的民族只有勇于学习外来民族的先进文化，把自己的文化心理素质提高到当代先进民族的水平，才能使民族精神得以复兴，文化的民族特性也才能得以生存和发展。文化全球化实际上也在一定程度上对各民族的本土文化给予了难得的发展机遇和空间。任何一个民族都必须清楚地认识到，一个民族要发展，就必须自觉主动地置身于世界文化的巨大洪流中，不断净化自己的传统文化，并在与异质文化的冲撞中逐步丰富和发展自身，进而促进世界文化的进化，这是当今世界文化发展的需要，也是世界文化发展的必然趋势。

随着现代科学技术和交通的发展，不同文化之间的接触比人类历史上的任何一个时期都更频繁、更经常和更有必要。人类对统一的文化传播媒介的需求和渴望越来越迫切。目前世界上还有几千种语言，由于种族、语言的差异，各民族之间的交往，世界文化的交流还有许多障碍，在这种情况下，语言功能的发展，为民族界限的接近和沟通创造了条件。双语现象的存在和双语人的语言沟通工作可以说是具有一定历史性意义的和具有历史使命的一种文化现象。目前世界上的语种不断减少，双语人不断增加。双语人在不同民族、不同文化、不同语言的人们之间搭起了联结双方心灵的桥梁和纽带，也为世界文化的进化起到了促进作用。同时，双语人的增加，意味着交际障碍的不断减少和信息传播速度周期加快，交际的效用在提高，文化交流的程度在加深。

四、多元一体：中国双语现象的基本文化特征

据历代文献记载，我国各民族在发展进程中，其文化均有变异、离散的动态变化。但由于各个民族始终占据比较固定的居住区，并各自建设和发展本地区的社会和经济，因此，他们的文化也具有一定的区域性特点和沿袭性机制。这是构成中华民族多元性特色的重要基础。从历史上来看，东北地区是由居住该地区的乌桓、鲜卑、挹娄、夫余、朝鲜、高丽、句吉、契丹、奚、室韦、靺鞨、女真等民族共同建设的；北方和天山北路是由匈奴、丁零、乌孙、高车、柔然、铁勒、突厥、回纥、黠嘎斯、蒙古、哈萨克等民族相继建设的；天山南路是由氐羌系统和阿拉伯系统的各城邦以及各游牧民族共同建设的；青藏高原

是由羌、吐谷浑、吐蕃等族建设的；四川南部、湖南西部和贵州、云南是由西南夷、哀牢夷、武陵夷（五溪夷）、僚、瑶、苗、仡佬、乌蛮、白蛮、金齿、黑僰、望蛮、朴子蛮、蒲人、百夷、罗罗、和泥、磨些、怒子、阿昌、哈瓦等民族先后建设的；岭南地区是由僚、俚、僮、瑶、黎等民族建设的；台湾地区是由高山族及其先民建设的。

我们还可以从大的方面把中国各民族根据分布和经济类型划分为北方民族和南方民族。这两个地理区域的众多民族有着许多迥异的文化特征。北方是人类最早栖息繁衍的地区之一。民族形成以后，这里就成了古代北方诸族先民的摇篮和活动中心。这个地区历史悠久、民族众多，各族形成有先有后，并相互兼并融合，兴衰嬗替，来来去去，有分有合。古代文化具有鲜明的区域性和民族特色，同时不同程度地受到中原文化的影响，而且北方一些民族甚至入主中原，建立政权，并统一全国。但北方民族中有许多似昙花一现，来去匆匆，甚至曾盛极一时的民族也随着历史演变，不是同化于汉族之中，就是融合于其他少数民族之中，或销声匿迹，故踪难觅。故北方民族有许多历史来源至今还是一个谜。

南方民族从地理上指长江流域以南，包括东南、中南、西南（含西藏）的广大地区。这一片土地自古以来也一直是人类生息繁衍之地。古代曾是南蛮、百越、百濮、氐羌等系统的众多民族活跃的地方，其后裔的活动记载也史不绝书。现代这里居住着包括壮、侗、苗、瑶等 34 个南方民族和满、蒙古、回等北方民族，占地面积约为全国总面积的 40%，少数民族人口占全国少数民族人口的 70% 左右。与北方民族相比，自周秦以来，除了西藏、云南以及古代广东曾建立过一些少数民族地方政权外，大多数少数民族长期处于中原封建王朝的统辖之下，处于分散和长期相对稳定的状态之中。民族之间的接触也多表现为平和、渐进的形式。另外，虽经千年沧桑巨变，古代民族大多都能在现当代民族中找到其承继之后裔。但南方各族之间相互同化和自我分化的现象十分普遍，民族关系更为纷繁复杂，在旧有的民族消失的同时又出现了一些新的民族群体，致使解放初期民族识别工作开展时要求识别的自报民族竟有 400 多个，其中云南、贵州两省就有 340 多个。

由于以上特征，我国各族文化都在一定程度上完整保留或部分完整保留，但无论北方民族还是南方民族，在总体上仍然以中原文化为轴心，以汉族文化为主体，形成了多元一体的格局。历史上，我国各少数民族文化曾与汉文化发生过撞击和冲突。汉民族是我国的主体民族，汉文化是我国的主体文化，它不但历史悠久，内涵丰富，而且也比少数民族文化更早地接受到了外来文化的影响，因而更具有开放性。总体上比少数民族文化更先进一些（当然也包括了局部的落后性）。从而也就造成了汉文化对少数民族文化的巨大吸引力和渗透

力。而在当今世界，我国各少数民族面对的是两种文化的撞击——中外文化撞击与少数民族文化和汉族文化的撞击。也就是说，我国的少数民族生活在双重文化撞击的夹缝中，既享受着双重文化的成果，同时也承受着双重文化的冲击。他们要在汉文化的撞击下进行选择，又要在外来文化的冲击下进行选择，既要以传承和弘扬意识，继承本民族传统文化，又要以开放的文化心态，学习和汲取汉文化及外来文化的优秀成分。同时还要以批判的精神，在舍弃本民族文化的不适应社会发展的成分和排斥外来文化中不适合本民族文化发展的成分中作出选择。

中华民族文化是以儒家思想文化为主线、并涵括其他各种不同思想文化内容和亚文化群体思想内容的有机整体。在中国境内不同地域生活的各民族及其文化相互依存，共同发展。历史证明，任何一个民族的存在和发展，都是依靠自身的力量，依靠自己的劳动和生产，这是一个民族得以存在和延续的根基。民族之间可以相互学习、促进、相互制约，但这不是民族生存的根本基础。无论历史还是现在，没有哪个民族是靠其他民族养活和维持生存的。因此，每个民族为了自身的生存和发展，都在开发和建设自己的居住区，都在发展自己的社会、经济和文化。中国大地上各个民族在历史演进过程中，不但努力发展自身，同时也从其他民族文化中汲取养料，补充自己。从中国民族关系史来看，虽然有过战争，但那都是暂时的，是支流，和平友好是一贯的占主流地位的。有些民族和平年代友好相处，战乱时并肩战斗，在长期的历史进程中，同命运，共患难，谱写了一曲曲友谊乐章。因此，从总体上讲，中国境内各族之间彼此是相安并存，荣辱与共的。这为民族之间的相互促进、相互影响创造了良好的社会条件。此外，我国许多少数民族都有良好的容异心理素质，即一个民族能和不管是先进的还是落后的、强大的还是弱小的民族长期和平友好相处，尊重其他民族的风俗习惯、生产和生活方式以及思想观念等，并乐于接受外来先进文化的心理。这也是我国各族人民相安并存、和睦相处的一个重要原因。

随着社会进步和各民族文化的广泛交流，在不同文化的撞击下，尽管文化共同性因素在不断增加，但文化差异性并没有立即消失或大幅度地减少，尤其是在当前我国少数民族所处的民族文化繁荣发展的宽松环境下，少数民族文化的基本内容得到了更佳的生存和发展的环境，使得我国各少数民族人民文化心理得到升腾，民族意识得到进一步的回归和强化，从而使我国少数民族文化事业得以进一步发展。

我国民族关系中以汉族为主体的多民族关系始终影响和制约着我国各民族之间语言关系的发展。汉语作为中国的主体民族的语言，同时也在事实上无可否认地成为了中国各民族的族际语或通用语。由于汉民族人口众多，历史悠久，经济文化比较发达，我国的少数民族要想尽快地发展自己，必须要向汉族

及其先进的文化学习，这样，为了顺利地进行民族文化的交流，少数民族除了使用本民族的语言文字外，还应该学习汉语文。

五、文明崇拜：语言选择的心理尺度

在不同的民族和睦相处、关系融洽的文化环境下，各民族之间都有一种本能的相互学习、共同进步，彼此取长补短的愿望。在这种情况下，在多民族接触的语言环境中，有一种语言往往被认为是比较有威望的。一般来说，这种有威望的语言，是当地经济发达文化相对先进或其根基深厚，使用人口较多的群体的语言。其他社会集团，其他文化层次的人就会对这种语言产生文明崇拜的心理。这在中外历史上，都不乏其例。如在中国历史上，每当少数民族政权与中原汉族封建王朝之间的政治关系比较稳定，民族关系相对缓和时，我们就可以看到少数民族贵族人士崇尚中原文化，并学习汉语的情况。北魏孝文帝更是走向文明崇拜的极好的例子。我国许多人口较少的少数民族都有崇拜汉语或当地某种少数民族语言的心理现象，尤其是年轻人中表现得更为普遍，更为突出。有些年轻人明明会说本民族语，却在与本族人交往时不愿意用母语，而改用汉语或当地流行的民族语。也有个别少数民族干部和群众，特别是城市的个别少数民族干部群众，由于种种原因，较多地接触、接受了汉族文化，他们当中，有一些在工作中，甚至在家庭生活中，讲汉语普通话，不太重视自己的子女说本民族语言。西藏的一些群众反映，个别藏族干部虽然在会上作报告，大讲发展民族教育，学习本民族语言文字，可是他们却送自己的子女到汉族学校学习汉语，不重视子女学习藏语文。在广西壮族自治区，有些汉语言文字比较好的个别干部、知识分子，为了在文化教育方面赶上汉族，主张壮族学生直接学习汉语文，不必搞双语教学。在云南的少数民族地区和内蒙古自治区也有类似问题。有些朝鲜族家长也都非常明确地表示不赞成自己孩子学习朝鲜语，认为这样费事费力，影响孩子的学业和前途。如辽宁省丹东地区东港市的朝鲜族学校，生源越来越困难，有些朝鲜族家长为了孩子报考大学和以后在中东部发达地区就业，不愿把子女送到朝鲜族学校学习。

有时，由于社会和时代的某种需要，也会使一些人产生学习和掌握另外一种语言的愿望和要求。如在一些人口较少的少数民族中形成这样一种观念，就是必须掌握另一种民族的语言，而且掌握的语言越多越好。掌握的语言越多，说明他就越能干，就越适应信息交流的需要。有些双语人掌握第二语言是由于职业的需要，如经商、公关等职业的人员是否是双语人，双语使用的熟练程度都直接影响到工作的成绩和效率的大小。因此，他们会以此为动力主动积极地学习交际时频繁使用的第二语言或第三语言。有的民族由于历史、文化的关系

而主动掌握多种语言。如普米族许多人历史上主要是跑马帮、做生意，与其他民族交往很频繁，懂得的语言很多，于是，这个民族普遍形成了一种乐于学习和善于学习其他民族语言的良好传统和开放的文化心理意识。在新疆境内生活的达斡尔人和锡伯人是清朝乾隆年间从东北地区派遣到新疆驻守屯垦的军兵的后裔。在新疆定居的两个世纪以来，他们与当地邻近各族结下了深厚的民族情谊，并在多方面兼收并蓄其他民族的文化成分，形成了有别于东北故乡的同胞的一些独特的文化特征。其中使人感到惊奇的是，这两个民族具有较高的语言天赋，绝大多数成员都会两种或两种以上的语言，双语现象几乎普及到了全民。因此，在这两个民族中有许多从事编译、翻译工作的。而且这两个民族都具有一种开放的文化心理状态，他们生活在新疆这个多民族的大家庭里，从小在多民族文化氛围的熏陶中成长，积极地与周围兄弟民族友好相处，尊重对方的民族习俗和语言习惯，久而久之，在许多方面形成了与邻近民族十分相近的文化习俗和心理意识。

在上述民族的语言态度中，有情感成分在内，但其中更多的是认识成分在起作用。就是说，有些人放弃母语或主动学习第二语言或更多的语言，是因为这些人在语言接触和文化接触的环境中认识到了这些语言的地位高，交际功能大，实用，并对自己来说十分需要，因此，他们改变了以前的语言价值观念和行为倾向，从而建立起符合当地社会生活、时代要求的新的语言观念，并在这种新的语言观念的支配下展开一系列的交际行为和心理活动。

第三节　双语教育的人文目标

随着世界范围内双语现象研究的不断深入，“双语教育”（bilingual education）一词也逐渐普及开来。20 世纪 80 年代以来，中国民族语言学界和民族教育学界开始普遍使用该术语。最初，在这两个学术领域也常常使用另一个术语——“双语教学”。20 世纪 80 年代中期，中国民族语言学界曾对该术语及其概念的内涵及外延进行了讨论，有一些学者对这两个术语在概念上加以某些区分或界定，认为“双语教学”是指少数民族语文和主体民族语文相结合的语文教学形式；而“双语教育”则指多民族国家或地区实行的少数民族语言和主体民族语言这两种语言的教育。从近年来出版的有关著述和论文来看，大多数人都倾向于使用“双语教育”这一术语。在此，我们赞同把“双语教育”和“双语教学”这两个术语从概念和使用上加以界定和区分，即用“双语教育”指称多民族国家或地区实行的少数民族语言和主体民族语言这两种或两种以上语言的教育体制；而“双语教学”则指在“双语教育”体制下的两种或两种以上语言的具体的教学形式。

一、双语教育缘起

双语教育是基于广泛的双语现象之上而产生的一种教育问题。由于双语教育和不同的民族之间语言与文化接触和交流以及世界范围内存在的双语现象有着十分密切的关系，因此，在多语种，多文化并存的国家，制定或实行语言文字政策或双语教育政策时都必须兼顾双语现象的历史及现实特点，尤其在确定官方的通用语言或双语教育过程中所采用的语种时更是如此。当今时代，双语教育日益成为世界性的普遍问题，在一些国家甚至成为困扰和影响政府工作的政治问题。因此，在多语种、多文化并存的国家实行了不同的文化政策以及相应的双语教育政策。如加拿大是一个由 100 多个不同民族的移民组成的国家，每个民族都各自保持着自己独特的语言和文化传统。因此，语言和文化的多样性已成为加拿大社会的主要特征之一。其中，全国范围内的英、法两种语言之间曾出现过不可调和的冲突，尤其是以法裔加拿大人为多数的魁北克省的问题一直令加拿大政府十分头疼。为此加拿大政府曾采取了一系列相应措施，从 20 世纪 60 年代以来通过确立《官方语言法》等手段，确立英语和法语并立为加拿大的官方语言。它有效地解决了法语被英语同化以及法语的地位低于英语的问题，改善了法语在全国的地位。为了从根本上解决英裔加拿大人同法裔加拿大及其他民族的矛盾，联邦政府于20 世纪 70 年代提出在加拿大实行“多元文化”政策。这一政策的主旨是：对于英裔加拿大人以外的各民族，尊重他们的民族语言、文化礼俗和宗教信仰；帮助他们发展自身的经济、教育等；为他们参与加拿大的社会生活创造条件；促进各民族之间的接触和交流。20 世纪 80 年代以后，这些法令又被正式写入了《加拿大宪法》，成为加拿大的重要国策之一。二十多年来的实践证明，双语制和多元文化政策，为促进加拿大不同民族间的团结、社会的安定和文化的繁荣，发挥了一定的积极作用。双语制度的实行保护了法裔加拿大人的民族自尊心，保证了他们在文化上与英裔的平等地位，并赋予他们对民族身份的自信。双语制和多元文化政策有利于促成加拿大的民族团结，客观上标志着英裔加拿大人逐步放弃了英语至上的优越感，也成了加拿大政府制定印第安人和因纽特人等其他少数民族政策的参照点和立足点，为加拿大最终形成民族团结展示了光明的前景，因此受到大多数人民的欢迎和支持。美国尽管也是多民族集居的国家，但第一次世界大战之前，对那些第一语言为非英语的儿童只施以英语教育，采取了在语言上使其向英语同化的政策。二战之后，特别是 1950 年后，随着美国初等、中等教育的改革，情况有了变化。1968 年由联邦政府通过了《双语教育法》（Bilingual Education Act）。这项法令改变了过去双语教育中的同化政策，而实行了多语言并存主

义。所谓多语言并存主义，就是在美国这样一个由多民族构成的国家里，承认各民族都以自己的文化对国家作出贡献。与此相应的是在对第一语言为非英语的儿童的语言教育，规定在小学低年级时期，实行一个双语并用的过渡期，然后逐步进入自由运用两种语言的教育阶段。依照这项法律，现在美国的许多州里都试行着双语并用的教育政策。前苏联曾得到官方承认的语言不少于130多种，其中一些语言的使用人数超过100万（乌克兰语4300万、乌兹别克语1200万、白俄罗斯语950万），另一些语言的使用人数只有10万左右。当时政府制定的有关语言政策可以通过两种具体的目标反映出来，这就是维护和发展所有得到承认的语言，维持和确立俄语的特殊地位，使之成为超民族的语言并可能成为全体公民的第二语言，语言教育政策包括向所有入学儿童提供使用他们自己的语言进行教育和掌握俄语的两方面的可能性。西班牙统治者许多世纪以来曾奉行的是语言统一政策，而目前的执政者则承认和支持这个国家的文化和语言的多样化，根据现行法规，一个自治地区的语言具有与国家语言相同的正式地位。斯堪的纳维亚国家为了解决由于语言障碍引起的学习问题，已经建立了语言保护计划。该计划在培养学生第二语言能力的同时使用第一语言。他们提倡同时发展两种语言能力，而且通过第一语言的使用，加强了人的个性。结果儿童学到了两种语言，因而两种语言都得到了维护。在澳大利亚一些地区的第二语言计划中，分别用英语和社区语言制定平行多媒体教学单元。学习者有权随意挑选两种语言中任何一种，他们也可以同时选择两种语言。这种类型的教学已经证明对土著和移民儿童都是成功的。在瑞士，某些说法语和德语的州的语言的独立得到明确的承认，这是由于这些州的教育系统中各自的语言占有明显的优势。在前南斯拉夫，每一个民族群体和语言群体都用自己的语言进行教育，尽管几乎每一个地区都生活着许多使用不同语言的群体，他们用自己语言进行教育的权利仍然得到普遍承认。比利时分为佛兰芒地区、法语地区和较小的德语地区等三个语言地区。这些地区都毫无例外地遵循着地区性原则。只有布鲁塞尔市遵循个人原因因而形成一个混合型语言地区。每个家庭都按照语言分类，每个家庭都把自己的孩子分别送到使用自己的语言的学校。科威特全国有120万人口，其中60万人是外国人，是一个名副其实的多元文化的社会，由此而被人称为“外国人的国家”。科威特的外国人，有不少祖孙几代都一直生活在这个国家，深受多元文化的熏染，在这里生活的人懂得两种或两种以上的语言，实行多种语言教育，完全是一种现实需要。

综上所述，世界范围内多民族多文化的国家大致上经历了实行文化同化——文化过渡化——文化多元化的文化政策的发展阶段，与此相应的是在语言教育政策上也经历了同化性双语教育政策——过渡性双语教育政策——平行性双语教育政策的发展阶段。作为与文化同化政策和文化过渡化政策相应的双语

教育，主要是第二次世界大战前在某些殖民地里使用过的方法。那就是使第一种语言最后同化于另一种语言而作为中间阶段所进行的那种过渡性的双语教育政策。而自第二次世界大战以后，双语教育逐渐立足于多语言、多文化并立主义而被重视起来。在那些采取多元文化政策和多语政策的国家中，国家承认其他语言的存在，并与官方语言或主要语言取得平等的待遇，国家致力于维护和促进这些语言的发展。就教育而言，这就意味着允许这样一些语言在教育系统中取得学习语言和教学语言的地位。因此，这种教育体系中的语言系统就必须是一种双语系统。这样一种文化和教育政策等于把双语作为一种教育目标。于是，在一些具有联邦政治结构的国家里，每一个地区有自己的语言，它们可奉行自己的语言政策，因而可使这个国家的所有语言在法律面前完全平等。就教育而言，这就意味着每个地区的语言可以成为本地区教育系统中的主要语言。这种语言教育政策是一种鼓励各种语言完善发展的政策，它还包括鼓励用所有得到承认的语言广泛而系统地出版各种书籍、杂志和使用其他传播媒介，既注意到每种语言的使用人数但又不忽视它们当中的任何一个方面。

二、双语教育的人文目标

著名的“萨丕尔——沃尔夫假说”提出了语言和思维以及文化之间的关系。假说认为，说话人的本族语言通过其语法范畴和语义类别决定一个人的思维方式或世界观。也就是说，一个人的思维模式或世界观受制于他本族语言的语言结构，他只能按照自己的语言所提供的语法范畴或语义类别去思考，去观察事物，去看待世界。认为语言不仅是一种表达思想的工具，而且还是概念范畴的塑造者，是人们思维活动的程序和前导。尽管假说一直没有得到证实，但也没有被否定，反而在今天有更多的人认为应对假说进行重新讨论，认为尤其是语言相对论中是有很多合理成分的。根据语言相对论的观点和认知心理学的观点，以母语为教学语言可以维持儿童认知能力的连贯性。儿童一般在六七岁前就已经在其特有的母语文化环境中内化了一套认知世界的概念系统和价值系统。母语作为一种载体是儿童进一步认知世界的一扇窗户。窗户越大，视野越宽，反之则越狭窄。而第二语言是另一扇窗户，在儿童没有学会第二语言时，这一扇窗户即便是敞开的，儿童由此窗户看到的世界是一片迷惘和空白及没有意义的世界，如果这时候禁止儿童母语的使用，那就等于把儿童惟一一扇与外界接触的窗户关闭了，隔断了儿童认知世界的途径。实际上在认知上人为地加以隔绝，使儿童的认知能力出现断层现象。如果一开始能以母语教儿童知识，沿袭其通过母语认知世界的连贯性，那么，他们除了得到学科有关的知识外，也得到了各种认识世界的背景知识。而这些知识对以后他们接受第二语言的教

学有很大的帮助，同时，也可加速他们第二语言的学习和提高学习的效率。长此以往，第二语言这一扇儿童认知世界的窗户也得以开启，使儿童认知世界的视野更宽、更广，认知能力也会在原有连贯的基础上产生飞跃性的提高。

加拿大语言教育学家康明士（Cummins）在20世纪70年代末曾提出语言之间相互依赖的假设，并在美国、瑞典、加拿大等国家或地区的双语教育中证实了这个理论的可行性和可靠性。他认为，儿童学习语言的过程中，母语和第二语言（或多种语言）之间有一种相互依赖的联系。也就是说，为了更有效地学习第二语言，母语必须达到某一起码的程度。如果未达到这一程度，那么第二语言又缺乏坚固的母语基础，就不容易学得富有成效，甚至会成为母语能力进一步发展的障碍。学生学习另一种语言，总是以母语的结构为基础，这个基础越坚固，越有助于第二语言的学习。这也是双语教育在一定程度上，在一定的阶段内要继续提高学生母语程度的原由。如果学生两种语言的能力都很低，那么，在此基础上的双语教育很可能产生负面的效应，从而导致学生学习兴趣锐减、学业不佳、认知能力低下等不良现象。这种因母语能力差而导致第二语言学习受挫的现象被称为“削减式的双语教育”。有些儿童，随着第一语言能力降低和第二语言能力的提高，会出现两种语言达到同样水平的现象，即可能引起两种语言一种也掌握不好的效果，即出现所谓的“半语状态”。这种结果将对学习进度以及一般认识发展和社交能力产生不良影响。如果儿童至少母语熟练，那么就可以避免产生负面的双语教育效果，但这时儿童的认知作用的能力都属中等水平，也就是说他们还没有真正享受到双语教育的良性作用。只有儿童的两种语言的水平都达到一定的水平时，双语教育的优越性才会突出地体现出来。这时的儿童表现出较高的认知灵活性和认知程度，也会出现十分敏感的语言感知和掌握才能。这种双语教育现象被称为“增益性的双语教育”。

以博厄斯为代表的历史学派以及将其思想系统化的美国人类学家赫斯科维茨的文化相对论认为，每一个民族的文化都具有其独创性和充分的价值，都是在长期的历史过程中形成的并与其经济条件相适应的。认为一切文化的价值都是相对的，某一种文化特征尽管在各民族中所表现的形式不同，但其本质是一致的，价值是相同的，都能为本群体服务。每一种文化都是一个独立的体系，不同文化的传统和价值体系是无法比较的，文化价值与商品完全不一样，它没有共同的一般等价物，对不同文化价值及其所造成的文化背景的估价，应是相对的。不能用欧美的道德观念作为评价其他民族文化的尺度，人类学应该维护每个民族独立发展的权利。文化相对论的最核心之处是对每个文化价值的肯定。依据文化相对论的观点，世界上每一种文化都具有其他文化所没有的特质，任何一种文化都不能替代另一种文化的功能。世界上每一种文化的存在都

是合理的，而每种文化又都有一个完整的系统。作为完整系统的文化，不管在这系统中发生了什么变化，在任何时刻这个系统都是完整的。世界地域文化的互补关系在双语教育中表现得十分突出。每一种文化都具有其他文化所没有的特质。每一种文化都具有其独特的、不可重复的性质。任何一种文化在同一层次上都具有共存的价值，而更高层次的新文化只能在原有较低层次文化的基础上建立起来。依据文化相对论的观点，以母语为教学语言，而后在此基础上再逐步引进另一种语言的教育方式，可使那些操少数民族语言的儿童在学校环境中感受到学校教育对他们的关怀和爱护，从中获得莫大的自尊和自信。用母语教学有助于学生肯定自我、人格、价值等健康素质的形成和发展。一旦学生的自信心、自尊心及人格、价值得到肯定，享受到使用自己母语的自由权利，那么，他们的学习潜力和积极性也会得到极大的提高。因此，双语教育最根本的目标不仅是为了追求通过这种教育形式达到的最佳教育效果，而更重要的是一种对人文价值观念的追求和关怀，双语教育既可使少数民族学习主体民族的语言，接受主体民族或主流社会文化的优秀成分，又能维护少数民族语言与文化的真实性和独特性。

双语教育实质上也是一种跨文化教育，不同文化之间的交流具有互补性和排他性。因此，互相尊重、平等相待，这一原则便成了跨文化教育的众多原则中最首当其冲的、最为基础的，并且也是最为重要的一条原则。因为双语教育如果不建立在平等相待的基础之上，是不能持久的，因而也不可避免地会造成文化冲突与心理障碍。

语言相对论和文化相对论都体现了对世界语言和文化多样性的尊重及保护世界语言文化多样性的超前思想。而多元文化政策以及平等的双语教育政策则是体现这些政策的具体措施。许多国家由于实行了比较积极的多元文化政策和双语教育政策，使国家内部各个少数民族成员之间得以平等相处，并取得了实际效果。如上述加拿大的双语制、多元文化政策和双语教育政策促成了加拿大的民族团结，在保护各民族的文化传统方面，确实起到了积极的作用。又如新加坡的双语教育是以英语为主导语言的双语教育，因为英语在新加坡社会里有它特殊的地位，和新加坡现代化的发展有密切的关系。在可以预见的将来，新加坡多元种族多元文化的特点将继续存在，所以，各种族除了有共同的工作和交际的语言——英语之外，也同时应该保留自己的语言和文化特点。在这样的前提下，母语的传授，除了交际的需要之外，更起了传递文化的作用。新加坡政府希望第一语言为非英语的儿童通过母语教育来获得完整的价值观念、正确的人生哲学观、道德观以及工作价值观。

联合国教科文组织向来十分重视双语教育这个世界性的问题，曾多次邀请世界各国的专家学者讨论双语问题。早在 1953 年的一项报告中就指出学校应

该以学生的母语作为教学语言。在1977年召开的一次有关会议上，与会专家向教科文组织建议将双语或多语和多种文化环境中的语言教育问题、继续作为特别关注的主题，其中包括各发展中国家的语言政策、少数民族语言的科技应用、移民与语言、各级学校的语言复杂性、教材编辑问题以及团结全世界双语专家进行交流和合作等。在这次会议上制定了一系列基本研究项目。1981年联合国在法国召开的“国际以母语为教育工具的专家会议”上要求教科文组织转请各会员国建立语言教育机构，在每年的工作报告里，汇报母语教育的进展情况，并建议教科文组织转请各会员国建立语言研究中心，为制定语言教育计划当好顾问，出谋划策，还建议召开特别会议，讨论并制定不同社会语言环境中学习语言的短期、中期、长期措施及综合规划，要求将这次会议意见转送会员国考虑，并组织地区性的国际会议，以研究语言教育对民族发展的作用。近年来，联合国教科文组织以保护语言和文化多样性为主旨又提出了许多相关建议和条文，已开始在一些多民族国家或地区具体实施。

总之，双语教育已成为了世界性的热门话题，其研究热潮方兴未艾。

三、中国双语教育问题简述

双语教育在中国有其历史的必然性，这和中国源远流长的双语现象发展史有着十分密切的关系。中国双语教育政策的提出和实施也有其深刻的现实基础，它符合中国的国情、族情、民族关系、语言关系以及现代社会经济文化的特点。在中国民族关系中以汉族为主体的多民族关系始终影响和制约着中国各民族之间语言关系的发展。汉语作为中国的主体民族的语言，同时也在事实上无可否认地成了中国各民族的族际语或通用语。由于汉民族人口众多，历史悠久，经济文化比较发达，中国的少数民族要想尽快地发展自己，必须要向汉族及其先进的文化学习，这样，为了顺利地进行民族文化的交流，少数民族除了使用本民族的语言文字外，还应该学习汉语文。中国教育体系中民族教育的基础十分薄弱，少数民族人口中的文盲率超过总人口的50%，有个别民族甚至占总人口的70%以上。造成民族教育落后的主要原因有多种，其中语言障碍则是使民族教育滞后，甚至妨碍民族教育发展的一个不容忽视的重要原因。过去在民族教育中，往往忽视少数民族自己的母语对发展初等教育及其在整个教育过程中的重要作用，实行的是传统的汉语文单语教育体制，违背了语言教学的基本规律和教育学、心理学的常规，造成了事倍功半，得不偿失的结果。

简而言之，中国的语言文字多元化、多民族文化并存的民族生态文化格局将长期存在下去，由此决定了在社会主义这个历史时期内我们必须重视和促进民族语文的使用与发展，使民族语文在提高民族文化素质、振兴民族地区的经

济、发展民族教育等方面有着和其他语言不可替代的作用。同时，由于历史文化等多方面的原因，少数民族必须重视学习和使用中国境内通用的族际语——汉语，它同少数民族语言共同组成了中国双语教育的主要教学用语体系。因此，根据中国国情和少数民族语言文字使用情况以及少数民族教育的实际情况，我们所使用的“双语教育”或“双语教学”中的“双语”实际上主要指的是少数民族语（文）和汉语（文）这两种语言。此外，为了同“双语”在概念和使用上保持一致，“双语教育”也应包括两种以上语言（主要指汉语（文）和其他几种少数民族语（文））的“多语教育”在内。

中国目前各民族语言使用的现状呈现出了多元性的特点。中国境内的56个民族从分布格局来看，只有个别民族地区的民族成分单纯一些，多数民族地区都处于小聚居和大杂居的分布格局。中国的双语现象由于各民族历史、经济、文化发展、分布环境、人口数量等因素的不同而呈现出复杂多样的特点来。由此也造成了中国双语教育发展上一直存在着不平衡的现象。这种不平衡性既可存在于不同的民族地区之间、城乡之间，也可存在于某一个民族内部。也就是说，在同一个地区，同一个民族内部，都有可能同时存在上述几种发展形态，这也从根本上限制了在不同民族地区采取统一的教育模式的可能。因此，中国双语现象的类型学研究，对某个民族地区、某个民族或某个民族方言团体的双语现象的定位，摸清其发展的规律，并在此基础上确定双语教育的具体方案和措施，无疑提供了最可靠的理论依据。严学窘最早提出了中国双语教育的6种模式，即延边式、内蒙古式、西藏式、新疆式、西南式、扫盲式。其后，周耀文、周庆生、戴庆厦等也提出了相应的双语教育模式。以上双语教育模式或类型的分类研究在原则上大同小异，它们对民族地区的双语教育模式的确立均有其重要的参考价值。

中国双语教育工作从无到有，从小到大，从自发到自觉，从不完善到逐渐健全，取得了重大成就。由于国家的重视和各省市自治区政府以及各级教育部门的大力支持，在全国各少数民族地区中小学已普遍以不同的形式设置了有关的民族语文课程，培养了大批从事双语科研和双语教育工作的人才。在民族语文教材的建设方面也取得了重大成就，逐渐形成了一套与双语教育工作相应的民族语文教材编译、出版、发行及管理体系。但随着新时期社会、经济、文化的发展，也存在着一些新矛盾、新问题，可大致归纳为以下几点：首先是思想认识上仍不统一，其次是双语教育的领导及研究机构尚不健全，第三是双语教育师资及教材的数量和质量都不尽如人意。另外，目前有关双语教育的研究工作成果不能算少，但其中高质量的成果不多，还须继续努力。

双语教育是发展中国民族教育极富有远见的战略决策，是教育大计，是一项长期的工作和任务，并非权宜之计。它对中国政治局势的稳定、促进民族团

结、加快四个现代化建设的步伐都具有十分重要的现实意义和作用。我们在肯定双语教育在近些年来取得了巨大的成就的同时，还要承认工作中的差距和不足。只有科学地、客观地认识和分析我们的不足之处，才有可能进一步确定努力目标和方向，从而把工作搞得更好，更富有成效。

思考题

1. 什么是双语？双语现象是如何形成的？
2. 简述我国双语现象的历史与现状。
3. 简述我国双语现象的历史特点和文化特征。
4. 如何理解双语现象的文化动因？
5. 什么是双语教育？
6. 母语教育和双语教育的关系如何？
7. 为什么说双语教育是我国民族地区现代化的必由之路？
8. 你所熟悉的民族地区的双语及双语情况是怎样一个状况？

参考文献

[加拿大] M. F. 麦凯、[西班牙] 西格恩：《双语教育概论》，严正、柳秀峰译，光明日报出版社，1989。
[美] 桑德拉·H. 费拉德：《语言政策和少数民族双语教育》，李小平译，载《民族教育》，1987 年第 2 期。
《中国大百科全书·民族卷》，中国大百科全书出版社，1986。
Cummins. J：1979，Linguistic interdependence and the educational development of bilingual children，Review of Educational Research.
戴庆厦、董艳：《中国国情与双语教育》，载《民族研究》1996 年第 1 期。
戴庆厦主编：《汉语与少数民族语言关系概论》，中央民族大学出版社，1992。
戴庆厦主编：《跨境民族语言研究》，中央民族大学出版社，1993。
邓卫群、叶雪英：《西藏的藏汉双语现象》，载中央民族学院语言研究所编：《民族语文论丛》，1984。
丁石庆：《双语文化论纲》，中央民族大学出版社，1999。
顾嘉祖主编：《跨文化交际——外国语言文学中的隐蔽文化》，南京师范大学出版社，2000。
穆立立：《欧洲民族的多语现象及其发展前景》，载《民族研究》，1988 年第 1 期。
深圳教育学院语言研究所编：《双语双方言》（二），香港彩虹出版社，1992。
史金波：《西夏语中的汉语借词》，载《中央民族学院学报》1982 年第 4 期。
滕绍箴：《清代八旗子弟》，中国华侨出版公司，1989。

王会银：《春秋战国时期的民族语言概况和语言关系说略》，载《中央民族学院学报》，1989 年第 6 期。
王会银：《浅论清代满族改操汉语问题》，载《中央民族学院学报》1991 年第 4 期。
王会银：《我国魏晋南北朝时期北方双语现象说略》，载《语言关系与语言工作》，天津古籍出版社，1990。
邢福义主编：《文化语言学》，湖北教育出版社，2000 年（修订本）。
徐通锵：《历史上汉语和其他语言的融合问题说略》，载《语言学论丛》第七辑，商务印书馆，1981。
严学窘：《中国对比语言学浅说》，华中工学院出版社，1985。
中国社会科学院民族研究所、国家民族事务委员会文化宣传司主编：《中国少数民族语言使用情况》，藏学出版社，1994。
周清海：《新加坡双语教育的发展和特点》，载语文教育学院中文系编：《双语或多语环境中的语文教育》，香港教育署出版，1988。
周庆生：《中国双语教育类型》，载《民族语文》1991 年第 3 期。

后　　记

本书是北京市教委高等院校精品教材建设（重点资助）系列项目之一，于2001年立项。

本书是高等院校研究生教材，也可用于高年级本科生教学。文化语言学作为一个新兴学科，在不少问题上学界还缺乏一致的认识。我们力求在吸收前人成果的基础上，反映本学科的最新动态，突出本书特色，为本学科的理论建设贡献微薄的力量。

为了便于学生学习、思考和教师的课堂发挥，全书力求简明扼要。书中参阅并引用了国内外大量的文献资料，鉴于教材的规范要求，只能以参考书目的方式列在每章之后，请读者谅解，并向这些论著的作者表示衷心的感谢。

本书从理论框架、大纲、体例、写作原则、各章节内容到写作方法等方面均经过多次集体讨论，并进行了写作上的详细分工，撰稿人大多来自高校和国家科研部门长期从事教学科研工作的语言学工作者。以下是各章节执笔者：

导论　张公瑾
第一章　张公瑾　丁石庆
第二章　张公瑾　丁石庆
第三章　张公瑾
第四章　周国炎
第五章　王锋
第六章　张公瑾
第七章　张公瑾（第一节、第二节）　杨大方（第三节）
第八章　丁石庆　张公瑾
第九章　杨大方
第十章　张公瑾（第一节）张铁山（第二节～第四节）
第十一章　丁石庆
第十二章　戴红亮

第十三章　丁石庆

书稿历经数次修改，全书由张公瑾和丁石庆统稿、定稿。

教育科学出版社领导及责编张予滨先生为本书的修改和出版付出了辛勤劳动，在此我们特致深切的谢意。

借本书出版之际，希望语言学界同仁对文化语言学的学科建设提出建设性的意见，并真诚欢迎读者对本书批评和建议，以待本书修订时参考和采纳。

编　者